Европейский гуманитарный университет

Тема номера:
Идея сообщества: теории и практики
[The Idea of Community: Theories and Practices]

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**
JOURNAL FOR PHILOSOPHY AND CULTURAL **STUDIES**

TOPOS **№ 2**, 2013

ISSN 1815-0047

Журнал включён в международные базы данных:
The Philosopher's Index;
EBSCO-CEEAS (Central & Eastern European Academic Source)

Публикуемые материалы проходят процедуру
экспертного отбора и рецензируются

Адрес редколлегии: journal.topos@ehu.lt
Информация о журнале размещена на сайте: http://topos.ehu.lt

Адрес издателя:
Европейский гуманитарный университет
Tauro st. 12, LT-01114, Vilnius, Lithuania

СОДЕРЖАНИЕ

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

IN MEMORIAM

CONTENTS

ПРЕДИСЛОВИЕ

Дискуссии о сообществе – о том, как его понимать и как оно возможно, – составляют актуальную повестку современных философских и социальных наук. Знаком времени стало размыкание дисциплинарных границ философии, осознавшей, что для вскрывания социальных патологий и артикуляции социальных надежд нужен новый формат мышления, позволяющий впитать экспертное видение и проблематизацию социального, осуществляемые в поле нефилософских практик мышления и действия. Это новое – дружественное – взаимодействие философии с другими мыслящими (часто – инакомыслящими) игроками опирается сегодня на также ставшее трендом нарушение чистоты философской рефлексии: она более не хранит дистанцию по отношению к эмпирическому – к текущим и взрывным событиям из ежедневной ленты новостей, к рутине и сюрпризам повседневной жизни; она работает *в поле*, разворачивая посреди связей и несвязностей жизненного мира свой концептуальный «ЖЖ». Похоже, сегодня именно эта ангажированность придаёт философам уверенность в том, что утверждение «Мышление – тоже практика» может найти понимание и у нефилософской аудитории.

В качестве введения в проблематику номера нам послужат ответы Жан-Люка Нанси – одного из ключевых авторов в актуальном философском осмыслении сообщества – на вопросы нашего журнала. В своей взаимосвязи эти довольно лаконичные ответы намечают что-то вроде смысловой навигации – точнее, одной из возможных навигаций – по содержанию данного выпуска. Наш первый вопрос касается как раз характера, или способа, философской работы.

В какой мере и при каких условиях имеет смысл анализировать вопрос о сообществе в некой общей – скажем, философской – манере, то есть рассматривать сообщество как определённую абстракцию? Другими словами, что является, говоря методологически, наиболее плодотворным способом прояснения того, что и как ***есть*** *сообщество?*

Нанси:

«Думать о слове, о его значении и использовании, о том, как эти значения открывают или же не открывают определённые смысловые возможности, в этом нет совершенно ничего абстрактного. Это работа с конкретной жизнью смысла, имеющей место между людьми. Это в равной мере касается, например, и проблем перевода: как возможно перевести слово “сообщество” на тот или другой язык? Почему именно так? etc. Другой пример: как и почему слово “коммунизм” остаётся непереведённым во многих языках (только транскрибированным)?

Так или иначе “абстракция” существует, только если люди думают, что слово имеет (или есть) фиксированное значение…

> Но в чём заключалось бы значение в случае со словом сообщество – *communauté*? *“Com”* – латинское *cum*. Что означает *“cum”*? Вместе? Близко? Рядом? Что подразумевает Хайдеггер, говоря о категориальном или же экзистенциальном значении *“mit”*? Что означает “вместе” (*“avec”*) во французском? Оно означает *apud hoc* (лат), то есть: близко к этому. А что значит “близко”, “близость”, “приближение”?
>
> Но главное в итоге, что нельзя спрашивать “что есть?” – именно потому, что здесь нет “сущего”, нет “некой вещи”. И тогда, если “близко к” – это не вещь и не сущее, как же нам следует это мыслить?
>
> Etc; etc. Это наиболее конкретный способ узнавать на опыте жизнь, включая чувственное, практику… Это само по себе практика – вот что следует подчеркнуть. Мысль практична, или же мышление не случается. И это всегда совместная практика – никто не мыслит в одиночестве!»

Поскольку в номере публикуется несколько переводов текстов Нанси, мы самым непосредственным образом испытали, как вибрирует смысл при переходе от одного варианта перевода к другому, но подобное варьирование – даже если почувствовать к нему вкус, то есть прочувствовать его собственную плодотворность, – в итоге должно остановиться на каком-то одном варианте – именно для того, чтобы стать *со*-общением, вступить в разговор. Так, для “*avec”* было выбрано в качестве перевода не лаконичное “*с”*, а более настойчивое “*вместе*”. Эта констатация как будто бы обязывает к неким объяснениям, но мы не станем этого делать, предоставляя читателям самим испытать, насколько обоснованно это решение, даже если оно и не является единственно возможным.

Материалы номера пронизаны апеллированием к тем или иным конкретным формам и примерам бытия-вместе, высвечивая всякий раз парадигматическое противопоставление тотализирующих образований (вроде «советский народ») и партикулярных проживаний (переживаний и практик) совместности, воображаемой незыблемости первых и тревожащей неустойчивости вторых. Подобно тому как когда-то Кант отказал мышлению (мыслящему субъекту) в способности схватить мир в целом, то есть составить о нём понятие, так сегодня философия отказывается от притязаний схватить тотальность социальной жизни в некой позитивной идентификации, делая приоритетным предметом анализа возникновение сингулярных сообществ, пульсирование которых предполагает как раз разомкнутость социального поля или же настаивает на такой разомкнутости. Отсюда и наш второй вопрос к Нанси.

Что является для вас наиболее впечатляющим примером сообщества (как реальной практики)?

Нанси:

«Это было во Франции в 68-м. Совсем другие примеры – движение *Оссиру* или выступления в Монреале прошлых лет, или нынешние выступления в Турции, а равно и в Иране после выборов. Перед этим – на площади Тахрир в Каире. Я говорю сейчас о самых видимых сообществах, то есть массах, формирующих бытие-сообща без всякой иерархии и отношения к чему-то вроде политического лидера, абстрактной идее или Богу.

Но есть разные способы бытия-сообща: например в театре, где возникает интенсивное чувство участия в силе и красоте представления…

Или… сообщество всех героев, участвующих в романе Роберто Боланьо (Roberto Bolaño) *Дикие детективы…* (литература – это тоже практика)».

В этом кратком перечислении как будто бы содержится предложение взглянуть на жизнь индивида с точки зрения постоянной смены одного способа бытия-сообща другим, так, словно человек всю жизнь переходит из одной комнаты в другую, где-то задерживаясь дольше, где-то короче. Однако такой подход, будучи близким социологическому анализу, уводит от вопроса о том, как же возникает сообщество? Нанси, как мы видели, предпочитает глагольную лексику в рассуждениях о сообществе: вместо привычных «форм» речь идёт о «способах бытия». Если следовать такому – десубстанциализирующему – толкованию, то есть если исходить из того, что сообщество (пока оно свершается) – это всегда сообщество *in statu nascendi*, то образ анфилады с её предданными, сменяющими друг друга помещениями радикально неверен. Вспоминая события 19 декабря 2010 в Минске, можно сказать, что протестное сообщество формировалось тогда в самом движении перехода, точнее – выхода из дома на улицу, – формировалось как *видимое* (явленное и даже предъявленное) сообщество. Более того: оно не сложилось бы, если бы не было невидимой фазы – напряжённого приватного вслушивания и вчитывания в последнюю информацию, взволнованного обсуждения «пойдём или нет?» и решимости, являющейся не эксцентрическим жестом атомарного индивида, а доказательством того, что солидарность может быть внутренним императивом.

Политическое участие и политическая мобилизация составляют сегодня *agenda* в дискуссиях о сообществе. Протестные движения получили столь широкое распространение и стали столь органической частью глобализующегося мира, что в массмедиа сейсмограф протестности стал почти таким же информационным модулем, как и прогноз погоды. Но является ли вопрос о сообществе *per definitionem* политическим вопросом? Об этом мы также спросили у французского философа.

Есть тенденция в современной мысли тотально политизировать вопрос о сообществе. Утверждается, что все феномены социальной жизни являются политическими по своей сути (при этом подчёркивается, что политическое не идентично политике). Вы согласились бы, что именно в интересах сообщества необходимо удерживаться от такой политизации?

Нанси:

«Я как раз сейчас пришёл к пониманию того, что невозможно удерживать различие между "политическим" и "политикой" – потому что это одно и то же слово. Это внове для меня, это опыт, который я выношу из современного мира, где "политическое" начинает играть такую же роль, что и божественное! Я с этим не согласен. Есть политика, и она играет специальную и важную роль, но она должна играть её в отношении или во внимании к другим сферам, вроде искусства, любви, мышления и так далее, которые суть различные способы бытия-сообща, создания общего. Это очень долго объяснять. Я должен отослать к моим работам на эту тему…»

В продолжение вопроса о политическом было бы важно разобраться, о чём, собственно, свидетельствует тенденция абсолютизации этого измерения, прослеживающаяся и в отдельных текстах нашего номера. Восходящее ещё к Аристотелю возражение, что если всё является политическим, то сама эта характеристика утрачивает определённость и таким образом становится в принципе излишней, – этот, чисто логический, аргумент не отменяет необходимости прояснения тех условий, при которых все социальные феномены начинают рассматриваться через призму политического. Одержимость политическим, или, как говорит Нанси, его обожествление, предполагает, что по тем или иным причинам утрачивается способность проживать/воспринимать иные сферы бытия-сообща именно в их инаковости, то есть как вне-политические – не в том смысле, что они не находятся в связи с политическим, а в том, что они устанавливают свой собственный порядок отношений. Последний, даже если он и может быть описан в политических терминах (то есть вписан в актуальный политический контекст, пронизан политическим смыслом), не исчерпывается таким описанием, поскольку конституирование этого нового порядка осуществляется в силу специфического забвения сферы политического или, говоря феноменологическим языком, взятия её в скобки. Для темы нашего номера было бы важно понять не только условия, но и возможные последствия установления монархии политического.

Не трудно предположить, что соблазн тотальной политизации проблематики сообщества должен быть особенно силён именно в постсоветских странах в силу того, что социальная мысль развивается здесь «по линии» выхода из советской эпохи и, соответственно, по линиям разрыва с коммунистической идеологией. В этой связи возникает и следующий вопрос к Нанси.

Будучи поставлен контекстуально, то есть из той или иной локальной перспективы, вопрос о сообществе – о возможных путях и условиях бытия-друг-с-другом – обретает конкретную конфигурацию. Как бы вы описали конфигурацию вопроса о сообществе, касающегося постсоветских стран, и в частности Беларуси?

Нанси:

«У меня недостаточно опыта в этой сфере – из всех постсоветских стран я имею некоторое представление лишь о России. Я думаю, что эти страны отличаются тем, что в них предполагалось, что слово "коммунизм" должно стать реальной вещью – как если бы слово само по себе имело ясное и завершённое значение. В действительности советский режим разрушил многие формы прежних сообществ и создал только воображаемую новую форму – воображаемую и реальную, как форма униформности, коллективный героизм etc. Соответственно сегодня эти страны должны изобрести их собственный путь быть сообществами (как народ, как национальности, как культурные группы), но в то же самое время почти в такой же ситуации находятся все народы, нации, культуры по всему миру. Может быть, то, что мы видим наиболее ясно – это циркуляция между всеми, циркуляция, которая одновременно и общая, и дисперсная… Это новая ситуация для всех нас».

Можно ли, размышляя о сообществе, удерживать режим перформативности, или участности, как сказал бы Бахтин? Другими словами: при каких условиях и в каком смысле мысль о сообществе становится – или хотя бы может надеяться стать – актом формирования такового? И о каком сообществе или сообществах может идти здесь речь? Ответы на эти вопросы можно получить только эмпирическим путём, то есть вступив в разговор о сообществе, испытав мышление на предмет свойственного ему одному способа быть-сообща. Ради этого был задуман данный номер.

Татьяна Щитцова

«ВМЕСТЕ»[1]

Жан-Люк Нанси

Если я произношу слова «сообщество», «коммунизм», «общность», «сострадание», «памятование» (*commemoration*), ограничиваясь этим кратким перечнем, я произношу также важные слова, нагруженные значимостью и коннотациями, отягощённые историей и мыслью. Никто не обращает внимания на общий префикс этих слов, на это «ком-»[2], которое как раз настолько *общее (commun)*, что едва ли возможно на нём остановиться.

И тем не менее, вероятно, следует всё же остановиться, сразу же констатируя, что «общее» может содержать два столь различных смысла, как сходство и обыденное, соединение и тривиальность.

Однако сегодня я не стану останавливаться на этой интригующей связке между двумя режимами «общего». Поскольку для того, чтобы это сделать, необходимо сперва остановиться на этом самом «ком-». На этом *«cum»,* которое перешло к нам из латинского, вслед за греческим *sun*, обнаруживаемое нами в начале таких значимых слов, как «синтез», «симпатия», «символ».

«Вместе» («Avec») – категория очень бедная в истории нашей мысли. Действительно, есть – если не ошибаюсь – только один философ, который слегка обозначил его особое положение: это Хайдеггер, когда он говорил о *Mitsein* и о *Mitdasein*. В § 26 *Бытия и времени* Хайдеггер открывает неведомую до того перспективу: он не только постулирует, что существующее является с необходимостью, онтологически, со-существующим (*mit* значит вместе, *cum*), но и для придания этому тезису весомости он утверждает, что это конституирующее «вместе» существующего должно пониматься не «категориально, но экзистенциально». Что означает, что его не следует полагать простым внешним определением, но внутренним условием самой возможности эк-зистенции, то есть, не больше и не меньше, как установление смысла бытия или смысла быть.

«Вместе» как простая категория, которая в данном случае образует пару с «также», оказывается практически всегда для нас выведенной во внешнее и случайное: я нахожусь с вами в этом зале, в силу многих обстоятельств, так же как машины находятся друг с другом на парковке. Это соположенность, пространственная близость, и вдобавок корреляция. Но всё становится иначе,

---

1 Публикуемые в данном номере тексты Жан-Люка Нанси (*«Avec»*, *Etre-avec et democratie*), а также беседа с Кристианом Возницки (Krystian Woznicki) *Wer hat Angst vor (der) Gemeinschaft?* предоставлены самим автором и печатаются с его любезного согласия. – *Прим. ред.*

2 Во французском языке все слова, приведённые Нанси, начинаются с префикса *«com-»*: *communauté, communisme, communion, compassion, commémoration*. – *Прим. ред.*

когда по-французски мы говорим, что «*X* вместе с *Y*», тем самым подразумевая, что они составляют пару, что они делят свою жизнь.

Однако мы также готовы возразить, что наше совместное присутствие в этом зале не является чистой сопоположенностью. Мы не являемся, сказали бы мы, толпой на вокзальном перроне. У нас есть общие причины оказаться объединёнными здесь. Однако и толпа также имеет причины столпиться, и если, коль скоро это случается, толпе известны особые обстоятельства (забастовка транспортников, напр.), она станет совершать действия и создавать отношения, пускай недолговечные, которые превосходят простую инертную сопоположенность.

И мы можем сказать больше, мы даже обязаны это сделать: мы находимся в мире вместе с горами, деревьями, рыбами, волками, как и с машинами, зданиями, институтами, которые мы создали. Это наиболее общее «вместе», соприсутствие всех сущих, должно ли оно пониматься просто как «категориальное»? Но тогда что значит «мир», если это слово должно обозначать возможность смысла (что приблизительно является его определением у Хайдеггера)?

Таким образом, верно то, что необходимо мыслить «вместе» как «экзистенциальное», а не как «категориальное». Проблема с Хайдеггером в том, что он совершенно не развил эту необходимость. Или же он сделал это, только заставив появиться «аутентичную», или «собственную», форму *mit* как форму *народного сообщества* (гораздо позже в том же произведении). И там нашло свой исток его политическое заблуждение.

Итак, цель внушительная: помыслить «вместе» с «экзистенциальной» высоты, то есть одновременно помыслить возможность смысла – то есть помыслить то, что Хайдеггер называет «смысл бытия», но что, если это понять как следует, должно называться «смыслом быть» (*«sens d'être»*) (смыслом, который имеется у быть, быть в мире и быть миром), – и помыслить необходимость политики без господства («демократии», если угодно, хотя это слово потребовало бы других осмыслений).

***

С этого момента я предлагаю больше не анализировать прежде всего содержание «вместе», а, скорее, характеризовать это «вместе», начиная с того, что только что открылось: «вместе» есть условие смысла. Итак, остановимся на «смысле».

Смысл не является чем-то вроде продукта. Сегодня по-французски говорят *«faire sens»* или *«faire du sens»* – «делать смысл», копируя английское *to make sense*. Но то, что может быть сделано, что может быть произведено – это информация. Сама по себе информация не обладает смыслом: как таковая, она обладает функцией, назначением. Именно её восприятие, обмен ею, её передача могут создавать смысл вне её функций. «Делать смысл» – это

выражение, сопоставимое с выражениями «заниматься любовью» или «делать хорошо» *(«faire bien»*) в таком контексте, как «уместно (*fait bien*) говорить о “кризисе смысла”». В каждом из этих случаев то, что оказывается чем-то вроде объекта или результата «действия» – смысл, любовь или благо (*le bien*), – на самом деле не отделяется от акта этого «делать».

Смысл состоит только в отсылке от одного или многих к другому или ко многим другим. И к самому себе – при условии, что этот «сам» представляется самому себе как другой, что является условием телесности. Тело есть то внешнее, посредством чего я могу производить изменение самого себя, которое может проистекать как из моего собственного тела, так и от окружающих его тел. Это называется ощущением, и это есть первый вид смысла.

В ощущении происходит одновременное утверждение внешнего и внутреннего, тела и души, если угодно: я вижу это зелёное дерево, пронизанное солнечными лучами, я нахожусь в нём, я проникаю в него, я смешиваюсь с ним – до той точки, которую само это смешение допускает, поскольку оно резонирует во мне, в точности как наступление невообразимой близости. Я не становлюсь этим деревом, потому что… я им, действительно, становлюсь. В отличие от полой статуи Кондильяка, которая становилась «запахом розы», «я» становлюсь зеленью дерева и лучами солнца, в которых «я» «себя» обнаруживаю – я себя ощущаю, я себя испытываю – в той мере, в которой я углубляюсь, погружаюсь в это ощущение. Или даже, если мы предпочтём остаться близкими Кондильяку, можно было бы сказать, что пустотелость статуи есть не что иное, как пространство резонанса, отсылки ко мне самому посредством другого, в другом и как другой, так же как этот другой – в данном случае зелень, такая зелень, определённая зелень этого определённого дерева, определённые мерцания этого самого солнечного момента – относится к себе самому таким образом, что он становится именно «этой» зеленью, этим нюансом, этим видом или аспектом, что, впрочем, одновременно является прикосновением и немного запахом, и шелестом, и даже вкусом.

В более широком смысле: эта зелень становится этой зеленью «во мне», но поскольку и «я» становлюсь её оттенком, блеском и чем-то вроде питающего её сока, чем-то вроде безудержного напора, идущего от почвы, дождя и солнца, и также чем-то вроде её контраста с другими красками и формами, плотностями и предметами, которые её окружают (ствол, другие растения), тем самым эта зелень становится «этой» зеленью в себе и для себя. «Самость» этого «в себе и для себя» не является, строго говоря, ни субъектом, ни объектом. Она предшествует этим категориям или следует за ними.

По меньшей мере, мы можем сказать: это есть «самость» ощущения. Ощущение ощущает себя. Уже это создаёт смысл: элементы мира отсылают друг к другу и каждый к себе. Это происходит не только «для меня», в субъективности, поскольку это происходит

также *для* и *посредством* различного рода других бесчисленных «перцепций»: перцепций животных – птиц, пауков, белок, – которые в этот же самый момент имеют отношение к этому же дереву, но также *для* и *посредством* всех других возможных обменов между деревьями и растениями, которые друг другу мешают или же помогают в своём росте, между вспышками, отблесками, тенями, которые обмениваются ценностями, усиливают или ослабляют друг друга и так далее.

Всё это, скажут некоторые, имеет место только для вашей субъективности и посредством её. Это означает забыть, что моя «субъективность» и сама является прежде всего телом среди прочих, ощущающим других и ощущаемым другими. Конечно, дерево «чувствует» меня, во всяком случае как что-то постороннее, только как контакт или даже как препятствие для света или ветра. Но я происхожу из той же жизни, что и оно, и эта жизнь устанавливает отношение к самой себе в моём ощущении, которое само проявляется во мне как «мысль». Никакой необходимости привлекать мистицизм матери-природы или какого бы то ни было пантеизма. Мы должны просто вновь открывать, всегда по-новому, то, что знали совершенно другим образом те, кто жил в мифах: существуют универсальная коммуникация и универсальное соучастие сущих, то есть тел мира.

Там, где некоторые из этих тел становятся говорящими, их речь есть не что иное, как возобновление этой коммуникации в другом регистре – регистре, в котором отношение смысла (ощущения)[3] схватывается как таковое. В «говорящем субъекте» мир познаётся в своей интимной универсальной связности (*connexion*) – и, следовательно, в своём осмысленном или неосмысленном предназначении. Вот почему «говорящий субъект» не довольствуется говорением: он желает также схватывать и разыгрывать заново, интенсифицировать ощущение само по себе. «Эта» зелень становится произведением живописи или фотографией; но она может также оказывать влияние на ритм, а значит, на звучание и т. д.; или даже стать игрой слов (*verde como lo quiero verde…* Lorca).

Существуют многочисленные способы воспроизведения ощущения. Его можно сделать более утончённым, уменьшить или увеличить, можно направлять его на ткань тел, на их источники энергии (то, что горит, то, что сопротивляется…). И движение это такого размаха, который, похоже, не знает конца. Во всех своих направлениях это есть движение *технэ*, то есть *искусства*, то есть того, что создаёт смысл помимо «естественно» данного смысла. Но не стоит заблуждаться: переизбыток смысла вписан в сам смысл, в ощущение. В мире без человека, как учит нас палеонтология, виды трансформируются, сменяют друг друга, смещаются континенты, равно как образуются новые галактики, звёзды и планеты, чтобы что-то завершилось и что-то началось. Природа уже сама по себе

[3] В оригинале: *sens(ation)*. Во французском языке слова «смысл» (*sens*) и «ощущение» (*sensation*) этимологически связаны. – *Прим. ред.*

является преобразовательницей, и именно таким способом она и производит – если её можно рассматривать как действующее лицо – живущего, наделённого «смыслом» в том смысле, который мы называем «интеллектуальным» или «интеллигибельным».

Но интеллигибельное есть чувствительность, поскольку она презентируется себе самой, а именно: поскольку она даёт себе почувствовать, что это такое – «чувствовать». Это может доходить до крайностей, когда чувствование само по себе ослабевает, – крайностей абстракции или усложнённости, или интенсивности (различных сил: ядерных, электромагнитных, информационных), в отношении которых невозможно избежать опасения в конечном уничтожении того, что составляет возможный «мир». Но это одновременно означает, что говорящее существо, или ощущение, презентирующее себя себе самому, привносит также ответственность смысла, которую ощущение как таковое не имеет.

И тем не менее эта ответственность скорее проявляется ближе всего к ощущению: это разыгрывается в «чувстве» (*«sentiment»*).

Чувство – слово, которое во французском языке в прежние времена выступало синонимом «сознания» и сегодня ещё может быть синонимом «мнения, воззрения», при этом имея доминирующую ценность «аффективного отношения» (*feeling*, *Gefühl*), – является на самом деле ощущением, поскольку оно ощущается и, ощущаясь, подтверждается или опровергается. Оно образует чувственное суждение (*le jugement de la sensation*) в своём отношении к себе: то, что отсылается мне от другого или как другое, я принимаю или отталкиваю, это мне приятно или неприятно, доставляет удовольствие или причиняет боль. Все чувства, в эмоциональном смысле термина, являются вариациями основной темы наслаждения/боли. Наслаждение рождается из ощущения, которое принимается и желает быть продолженным, то есть обновляться и усиливаться, боль рождается из ощущения, которое отвергается и желает быть вытесненным, то есть подавленным.

На самом деле нет ощущения, лишённого чувства: каждое открывается как желание расширения или как отказ и закрытие. Чувство: как ощущение себя чувствует. Растение поворачивается к солнцу, волк отступает перед огнём. Осмелюсь ли я сказать: камень истачивается потоком, лава спрессовывается в вулкане? Да, но чувство камня есть всего лишь его выемка, а чувство лавы – это её кипящий поток.

Однако, для того чтобы камень истачивался и лава поднималась и фонтанировала, необходимо, чтобы уже имелась некоторая восприимчивость: проницаемость, пластичность, тягучесть. Это означает, что их материи уже были подвергнуты воздействию: они были созданы в аффицируемости (*l'affectabilité*). «Материя» одновременно означает «непроницаемая» и «аффицируемая». Иначе говоря: затрагиваемая (*touchable*).

Мир как он есть, то есть как пространство циркуляции смысла, пространство совместности (*partage*), коммуникации, а не нагро-

можения или соположенности, существует изначально в аффицируемости. Таковая является, в итоге, его матрицей: можно сказать, что *ex nihilo* на самом деле обозначает аффицирование (*l'affection*) *nihil*. За простым и чистым ничто, заключённым в себя, замкнутым, следует, если можно говорить о следовании, потому что это есть первое биение времени, некое *из* (*ex*), от которого ничто приходит в возбуждение: оно выходит из себя, оно тем самым становится «ничем», то есть «вещью», той вещью, чьим свойством является быть в отношении с другой вещью, другими вещами, быть ими повреждённой (неровной, поцарапанной, раздробленной, поглощённой и т. д.).

В чувстве, каким мы его понимаем (как аффект, эмоция, волнение) и в котором мы не можем отказать многим формам живых существ (кто может сказать, где это начинается, и начинается ли вообще, или это уже всегда в зародыше?), есть только развитие этого чувства себя, которое создаёт мир: открыть себя и воспринять себя из собственного открывания, как и из воздействий, множащихся до бесконечности и переходящих из одних вещей в другие, из толчков в захваты, из улавливателей в отражатели, из действий в реакции. Но в чувстве существа говорящего возникает «смысл», который мы называем «интеллигибельным» и который является презентацией оценки, которой оперирует чувствование. «Это – хорошее/плохое, приятное/болезненное».

Мы носим чувство мира, мы выражаем его, то есть мы позволяем ему самому себя чувствовать, совершенствоваться в бесконечном обновлении, множащемся из своего изначального импульса. Любое удовольствие есть желание забегать вперёд в непосредственную близость к открытию бытия, любая боль есть попытка вытолкнуть навязанное закрытие, мешающее мне чувствовать что-то, кроме страдания и убывания бытия. Так мы понимаем, что «быть» – это чувствовать, быть ощущаемым и чувствовать себя чувствующим и ощущаемым.

Вот почему сексуальная чувствительность, или «чувственность» в целом – самолюбование (*complaisance*) в удовольствии ради него самого, – несёт в себе привилегированное измерение: двум телам доставляет удовольствие избавляться при помощи друг друга от всех своих свойств (органических, функциональных), кроме свойства ощущения, и в итоге распасться, чтобы составить пульсирование чистого «чувствования», радости, не имеющей иного «смысла», кроме себя самой, и которая в то же время оказывается связана, без порабощения, с возможностью передать жизнь (заново создать мир), что является ещё одним способом не покончить с ним.

***

Заранее смысл мира не гарантирован и не утерян: он создаётся целиком в общей отсылке, которая нам некоторым образом предлагается. «Смысл» не состоит в том, чтобы получать референции,

аксиомы или семиологии вне мира. Он создаётся в том, что существующие – говорящие и прочие – заставляют циркулировать возможность открытия, дыхания, обращения, что и есть как раз бытие-миром мира (*l'être-monde du monde*).

Он имеет место только через вопрошание, через игру, через кризис. Ни один человек и ни одна человеческая культура не игнорируют и никогда не игнорировали его: это не данность, это то, что всегда на грани рождения и исчезновения.

Нет другого мира, нет вне-мира, нет «после-мира». Это означает, что не существует самой последней отсылки (*renvoi*) для сети отсылок мира и что, стало быть, нет (последнего) Смысла смысла или смыслов.

Нет смысла смысла: после всего сказанного, это не отрицание, но именно утверждение смысла – чувствительность, чувство, значение. Утверждение, в соответствии с которым все существующие мира, отсылая друг к другу, оказываются задействованы в неистощимой игре своих отсылок, а не в некоем зацикливании, которое называлось бы «смыслом жизни», «смыслом истории» или «спасением», «блаженством», «вечной жизнью»; равно как и не в бессмертии, которое было бы бессмертием произведений, кои сами по себе являются только формами и способами отсылки. Взамен – истинное бессмертие, или вечность, которое является нашим собственным и обеспечивается миром как местом бесконечной взаимной отсылки.

Посредством всех своих сенсибельных доступов – сенсорных, чувственных, разумных – тело порождает мысль, эту чувствительность к миру как таковому, к существованию или к бытию как таковым, которая образует дополнительный доступ: тот, что открывает все смыслы до бесконечности. Это, однако, не означает, что все [смыслы] приходят тем самым к одному единому смыслу, который их все объединил бы. Их разнообразие – разнообразие сенсорностей между собой, а также разнообразие, которое отличает сенсорное, чувствительное, чувственное и разумное, – удерживается в бесконечности и тем самым удерживает саму бесконечность открытой, неиссякаемой, сверхизбыточной (*surexcédent*).

Мысль всегда проходит через «искусство» или требует «искусства» – задействования усиленной чувствительности, склонной к резкости, размаху или отграничению (*délinéation*), что обновляет само чувствительное – ощущение, чувство, чувственность, – доводя его свободно, со всей отчётливостью до того, всегда отдалённого, предела, где более невозможно измерить смысл силой понимания (концептом), но где именно он нас измеряет, начиная с безымянной отчуждённости, в которой нам явлено нечто из мира или из нового мира, столь же нового, как и мир в момент своего *ex nihilo*.

Таково то несоизмеримое, которому мы выставлены напоказ: несоизмеримое не только с нами или с любым другим сущим, но несоизмеримое с самим собой. Таковы счастье и радость мысли: она всегда связана с чрезмерностью в себе, с абсолютой чрезмер-

ностью, чрезмерностью того, что можно назвать «бытием», а также «миром» или «смыслом». Чрезмерность по отношению ко всему, что дано, но также чрезмерность по отношению к самой себе: чрезмерность дара по отношению ко всему тому, что дано. Дара вот чего: пусть будет нечто, вещи, все сущие – но не «хоть что-то, чем вообще ничего», поскольку в точности *ничего* – это то, что имеется вместо дара.

Были «боги и люди», затем было «с нами Бог», отныне есть «мы среди нас». И чтобы ещё раз повторить: это «мы» становится местоимением всех сущих, выявляя в новом свете – неопределённом, беспокоящем – то, что «люди» существуют или действуют в этом универсальном сосуществовании. Никакой «секуляризации» в этой истории, но лишь трансформации бытия-миром того мира, который никогда не является данностью раз и навсегда, но всегда разыгрывается и начинается заново *ex nihilo*, являющегося его уделом (*partage*).

Вот почему наш мир – это мир литературы: то, что этот термин выражает в опасно недостаточной, декоративной и легковесной манере, есть не что иное, как передача (*le frayage*) голосов этого «вместе». Поскольку «вместе» – это, прежде всего, соучастие (*partage*) голосов. Там, где то, что мы называем мифом, давало голос истоку, литература схватывает бесчисленные голоса нашего соучастия. Мы разделяем отступление от истока, и литература говорит, начиная с того момента, когда прерывается миф, и, в некотором роде, в самом этом прерывании: именно в нём она производит, мы производим смысл.[4] Этот смысл есть вымысел, то есть он не является ни мифическим, ни научным, но он даётся в сотворении, в обработке (*fingo, fictum*) форм, самих по себе подвижных, пластичных, ковких, в соответствии с которыми это «вместе» конфигурируется до бесконечности.

Итак, тем самым следует сказать, что литература ст*о*ит всего того, что делает «искусство», то есть всех неустранимо множественных способов – единичных/множественных – обработки и обмена смыслом вне сигнификации (поскольку даже искусство речи и литературный вымысел не означают (*ne signifient pas*): они увлекают сигнификации в другой режим, где знаки отсылают к бесконечности).

Модена
Сентябрь 2009

Перевод с французского языка
Вероники Фурс

---

4 Философия и литература, на самом деле, делят между собой эту обязанность, причём это разделение исключительно сложное и само всегда находящееся в трансформации. Но здесь не место говорить об этом.

БЫТИЕ-ВМЕСТЕ И ДЕМОКРАТИЯ

Жан-Люк Нанси

1

Как известно, Хайдеггер первым ввёл «вместе» в философский обиход. Это означает, что в течение приблизительно двух с половиной тысяч лет это слово не обладало статусом понятия среди философов. Действительно, ни у кого из них нельзя найти спецификацию этого «вместе» хоть в каком-то виде. Понятно, что я утверждаю это здесь, опираясь на проверенные данные, но признаю, что может оказаться, что у кого-то и обнаружится указание на такое понятие. Но ни у кого не представлено и фрагмента доктрины, носящей похожее название.

Но, возможно, сверх этого, что два соображения – структурообразующие в архитектуре, главенствующей в нашей философской традиции, и находящие выражение в «метафизике присутствия», – принципиально противостоят этой концептуализации. Первое – это то, что указанное «вместе» касается прежде всего объектов, когда мы рассматриваем их пространственную или темпоральную смежность, поскольку эта смежность тотчас же оказывается случайностью, с которой чаще всего, а значит, существенным образом знанию нечего делать (с этой точки зрения, и субъекты также являются лишь объектами: их вероятная смежность является несущественной, поскольку она не подпадает под более высокую инстанцию вроде «любви» или «народа»). Второе, являющееся продолжением первого, касается того факта, что смежность или близость *априори* являются обесцененными, поскольку сами по себе не отсылают ни к какой цепи разумных причин (например, каузальной), ни к какому сущностному или пространственному, или временному элементу (в сущности есть только сама сущность, в точке или мгновении – только сами точка и мгновение).

Согласно этим соображениям, «вместе» противопоставляется гетерогенности, экстериорности и приближению. Ничто здесь не подчиняется ни логике единого, ни логике идентичности, ни логике связи, ни логике единого, реализуемого в другом или через другого, под каким бы углом их ни рассматривали (обмена, торговли, заключения контракта, иерархии, подчинения, зависимости, собирания, ассоциации, привязанности, страсти). Там, где та или иная из этих логик требует, чтобы простая смежность была заменена эксплицитным и интеллигибельным отношением – к примеру социальная, политическая или религиозная связь, посредством которой придаётся определённое значение соприсутствию, которое само по себе его лишено.

«Вместе» незначимо и даже лишено значения. То, что этот стакан находится на этом столе вместе с этим карандашом, не

устанавливает никакого рода отношения между стаканом и карандашом. То, что я нахожусь в автобусе вместе с африканкой, которая вошла туда вместе со своими двумя детьми, не предполагает никакого отношения между нами. То, что все галактики вселенной или даже все вселенные мультивселенной находятся вместе друг с другом (без того чтобы, вероятно, можно было бы даже сказать, какую иную совокупность более высокого порядка они образуют), не придаёт особого смысла этому со-существованию.

2

Однако некоторые другие привычные ситуации учат нас чему-то иному в отношении «вместе». Для начала, вовсе не достоверно, что присутствие этой женщины и этих детей в автобусе не вводит никакого намёка на отношение. Я замечаю, что это – женщина, африканка, мать, я замечаю, во что она одета, во что одеты её дети, и в этих наблюдениях, едва ли осознанных или, по крайней мере, не слишком преднамеренных или же принимаемых в расчёт, уже неизбежно имеется некая диспозиция, которую удобный случай привёл бы или приведёт к реальному отношению. Если эта женщина спросит меня, на какой остановке выходить, чтобы попасть в мэрию, мой ответ будет едва заметным показателем этого предсознательного отношения. Спонтанно я буду более или менее дружелюбен, более или менее готов продолжить обмен [словами].

Мне скажут, что я потерялся в микрологии. Конечно, мы находимся в [пространстве] крайне малого и незначащего. Именно здесь и начинается отношение: «впечатление» всегда предшествует ему, или, скорее, «впечатление» его уже всегда вовлекло прежде, чем мы завязали то, что называем обычно «отношением, заслуживающим этого названия». Мы располагаем в уме отношением, в котором слово должно быть важным, если не доминирующим, по крайней мере потому, что мы думаем об эмоционально сильном отношении, то есть, по меньшей мере, о позитивном «взаимопонимании» (во французском говорят «понимать друг друга» или «хорошо друг друга понимать», имея в виду «договариваться»: восприятие слова на слух, таким образом, превращается в метафору соответствия или гармонии). Но мы забываем, что слово, то есть значения, и сильные страсти (те, которым мы приписываем значения или ценности, что возвращает к тому же самому) возможны лишь на основе или посредством энергии, черпаемой из самых обычных и наиболее тайных источников страсти вообще.

Другая обычная ситуация – та, которую предлагает нам «натюрморт» в живописи. Различные предметы собраны вместе на полотне картины. Они могут относиться к кухне, убранству интерьера, рабочему кабинету и т. д. Законом жанра является отсутствие людей и чаще всего также и животных. То, что составляет «сцену», не имеет ничего общего с регистром действия, драмы, повествования. Сцена сводится к соприсутствию этих вещей,

предметов, инструментов, цветов, фруктов… Иными словами, сцена – это «вместе» в чистом виде. Иногда, конечно, сопоположенность вызывает ассоциацию с действием (охотой, приготовлением пищи), однако мы не идём дальше ассоциации, и натюрморт может свестись также к простому пучку спаржи (у Мане), помещённому на блюдо. В то же время картина словно отсылает к минимальному действию (некто подаёт эту спаржу, затем ест её), отсылает к чистым живописным ценностям (формам и цветам) и предлагает простое присутствие, в котором несколько скромных предметов расположены друг вместе с другом и вместе с нами. Художник словно обозначает некое обнажённое, элементарное «вместе»: это там, рядом с нами, это всё.

Тем самым мы понимаем нечто, с чем уже знакомы: сама сопоположенность предметов уже способна создавать смысл. Производить не значения (которые остаются слабыми, как, например, идея употребления спаржи в пищу), но смысл, открытие смысла, поскольку смысл всегда есть не что иное, как отсылка от одного места к другому, от присутствия к присутствию. Смысл состоит в том, что нечто может что-то значить для чего-то другого: трава ценна своим цветом или консистенцией, или запахом, или в качестве пищи, или украшения, как аромат, как подстилка – для художника, для лошади, для муравья, для кулинара, для бродяги. Она пригодна также для другой травы, о которую её бьёт ветром, для капель воды, которые проливает на неё дождь, для камня или башмака, который её топчет.

Уже достаточно много обсуждались утверждения Хайдеггера по поводу отношения человека, животного и неодушевлённых предметов к миру. Для него, как известно, камень существует без мира, животное бедно в мире, только один человек является «создающим мир». Я не хочу здесь воспроизводить уже имевшие место дискуссии относительно этих выражений. Я хотел бы лишь сказать следующее: человек не делает или не формирует «мир» без содействия камня и животного. Вероятно, человек придаёт форму – *Bild*, форму или аспект, придаёт вид, образ, композицию, – но эта форма является той, что становится известной в качестве формы (образа и т. д.), вбирая в себя все формы, все аспекты и все образы, которыми уже обменивались между собой все сущие.

Этот общий обмен – твёрдый и тёплый камень под гибкой и замершей ящерицей, ветер в листьях, солнечный блик на морской воде, неслышное растрескивание зерна, столкновение двух метеоритов, нерест рыб с тысячами икринок – возобновляется и вновь активизируется в человеческом обмене знаками и в этом переплетении и переустройстве сущих, которые даны, в сущие произведённые, будь то инструменты, машины, вычисления и трансформации всех форм в новые формы, всегда реформированные и деформированные. Люди создают некий мир, переделывающий или пересоздающий данный мир, мировость мира. Однако этот процесс прекрасно показывает, каким образом за неким первым «вместе»

следует другое, которое в свою очередь не только есть «вместе», но выносит на передний план элемент и функцию «вместе».

Первыми, в действительности, являются соположенность и соприсутствие сущих, которые даются в их разнообразии, – камней, звёзд, ящериц, папоротников, собак и людей. Затем следует опрокидывание первой соположенности в угоду целой совокупности отношений, контактов, отсылок и разрывов, происходящих из человеческой реорганизации (*remodèlement*). Близости и удалённости, взаимодействия, причины и следствия, цели и предназначения становятся целью того, что называют «техникой».

С интересующей нас здесь точки зрения примечательно, что всё происходит в процессе переустройства этого «вместе». Там, где вода подтачивала камень или питала корни, она приводит в движение мельницы и движет корабли. Там, где воздух (ветер) качал ветви и переносил птиц, он надувает паруса и шевелит огородные пугала. Там, где камень лежал сам по себе, он уже соединился с другими камнями в неком «аппарате». Ящерица, заглатывающая мух, скользит в зазорах – или трещинах – этого аппарата и становится также объектом зоологии.

3

«Вместе» управляется двумя важными принципами – или же устанавливает две сущностные координаты: с одной стороны – множественность, с другой стороны – близкое и отдалённое.

Множественность присуща этому вместе, поскольку единичная вещь не могла бы быть вместе ни с какой другой вещью. Но нет единичной вещи, поскольку «единое является своим собственным отрицанием», как говорил Гегель. Единичная вещь не могла бы ни быть в мире, ни создавать мир. Вот почему репрезентация Бога как единичного сущего, предшествующего миру, не имеет смысла, или же имеет смысл, соответствующий тому, что «Бог» не является сущим. Нет также и «нечто» в единственном числе, но есть «нечто» во множественном. Множественное не прибавляется к единству, оно ему предшествует и делает его возможным.

Коль скоро есть «нечто во множественном числе», эти вещи оказываются между собой близки или друг от друга удалены. Они могут также быть близки *и* удалены в зависимости от точки зрения, с которой рассматривают их отношения. Ящерица находится ближе всего к камню, на котором греется, и весьма далека от него, как всё живое от минеральной природы камня. Луна находится весьма далеко от земли, но она находится в особой близости с приливами (если сформулировать это традиционно – очень упрощённо – в духе космологической физики).

Близость означает состояние наибольшего приближения. Это превосходная степень прилагательного «близкий», но этот последний термин охватывает всего лишь абстрактную категорию – как в случае «близкий и далёкий», – и слово «близость» является во

французском единственным существительным, которое могло бы обозначить состояние быть близким. Как если бы «бытие близким» всегда возвращалось к «бытию очень близким», «крайне близким». (Слово «соседство», денотативное значение которого касается, прежде всего, факта проживания поблизости, обладает аналогичной характеристикой: нет более или менее близкого соседства; некто является очень близким соседом, [находящимся] в одном здании или в смежных домах, вряд ли на той же улице или в одном квартале, и уж вовсе не в городе или даже деревне.)

Всё происходит так, как если бы «более или менее близкое» имело лишь топологический смысл, а не экзистенциальный. Если же исходить из экзистенции, некто является (очень) близким или (очень) далёким, находится вблизи или на расстоянии (этот термин, со своей стороны, похоже, не нуждается в превосходной степени; можно сказать «очень удалённый», но «удалённый» уже подразумевает имплицитность некоторого «очень»). *Вместе* – это слово, образованное от латинского *apud hoc*, означающего «рядом с этим». *Рядом с, возле*: локальная ценность этих выражений – во французском, но можно было бы продемонстрировать то же самое и в других языках, – практически тотчас дублируется ценностью аффективной, и оба они вместе оказываются в *близости* друг с другом. Быть *рядом с* – это быть *очень рядом с, очень близко* и, таким образом, быть в близости. Однако близость предполагает больше, чем минимум дистанции: она охватывает определённое соучастие (*partage*). «Вместе» не довольствуется соположенностью и открывает сосуществование, которое вовлекает разделение (*partage*) цели, условия, ситуации и судьбы, или предназначения.

4

«Вместе» не может быть просто ограничено соприсутствием во внешнем, но предполагает, что это «со-» соприсутствия само по себе влечёт то, что французский язык называет «разделением» (*partage*) – термин, обозначающий разделение с коммуникацией или даже по правилу коммуникации: «разделять пищу» – это не просто делить её на отдельные порции, но также «принимать её сообща», то есть обмениваться чем-то, утоляющим голод и услаждающим вкус.

В этом плане необходимо вернуться к тому способу, посредством которого Хайдеггер вводит *mit* этого *Mitsein* или *Mitdasein*, «бытия-вместе». Действительно, он подчёркивает, что для того, чтобы мыслить это «вместе» с высоты «существования» (*l'«exister»*) – то есть того, что задействует самый смысл «бытия», – необходимо понимать этот термин не только в «категориальном», но скорее в «экзистенциальном» плане. Трактовать «вместе» просто как категорию означало бы рассматривать его только как ценность позиционную, локальную или топографическую. Уходя от такого понимания, Хайдеггер желает уберечься от той незначительности, которая тради-

ционно приписывается этому термину. Он, напротив, указывает, что его «экзистенциальное» понимание должно придавать ему достойную ценность задействования смысла «бытия». Этот смысл, стало быть, должен рассматриваться как задействование не просто вот-бытием (*Dasein*), но совместным-вот-бытием (*Mitdasein*). «Бытие-вместе» – это не вторичная и случайная характеристика «бытия»: это его конститутивное и изначальное качество.

Я игнорирую здесь тот факт, что для Хайдеггера *Dasein* являлось «названием», как он говорит, предназначенным для замещения названия «человек», слишком предполагающего человеческую сущность (и «гуманизм»). Я полагаю, не задерживаясь на доказательстве этого, что понятие «существование» (*l'«exister»*) пригодно для совокупности сущих, даже если человеческое сущее задействует особым образом то, что называют «смыслом» бытия.

Смысл «бытия» на самом деле не может быть ограничен смыслом человеческого существования. *Бытие* относится ко всему, что есть, – или, скорее, *бытие* не есть качество или свойство того, что есть (это заявил уже Кант), как и ничего другого, что позволяет ему быть сущим, каким бы оно ни было. Этот факт является внешним по отношению к любому виду качества, подпитываемого детерминацией. Он, если говорить вслед за Кантом, является простым помещением этого сущего в реальности (притом что известно, что реальность есть не среда, в которую можно было бы поместить что-либо, а эффективность самого этого «помещения»). Или, как уже было сказано, он демонстрирует, что «помещение» заключается исключительно и во всяком случае в «помещении с». Единственная в своём роде вещь, как мы сказали, не может расположить себя, тотчас же себя не сместив. Само положение является невозможным и чуждым и в смысле «позиции по отношению к другой позиции» (или «ситуации»), и точно так же в смысле «действия установления», «размещения» или даже «смещения».

Факт «бытия» и тот факт, что «бытие» есть только этот факт и ничего другого – следовательно, тот факт, что бытие *не есть* или *ничем не является*, – эта абсолютная фактичность, за которой не находится никакое другое абсолютное, обнаруживается в самой абсолютной корреляции с фактичностью «вместе». Есть вещи – а не одна вещь, – и эти вещи есть одни вместе с другими. Общее пространство их «бытия-вместе» – это мир. Но это общее пространство не является предсуществующим вместилищем по отношению к вещам: оно рождается, напротив, из этого положения. Это положение есть *рядо-положенность*, то есть положение одних рядом с другими, и *рас-положение (dis-position)*, то есть позиция *в отрыв*е одних от других. Корреляция *рядо-* и *рас-* даёт точную меру «вместе»: размещение на расстоянии и близость. В мире, как говорится, всё расставлено *и* близко (но нет «внутри», или это «внутри» целиком и полностью образовано бытием-одних-вовне-других всех сущих).

Эти понятия являются экзистенциальными (или даже, если угодно, «онтологическими»): они касаются не топографии, а того, что можно было бы назвать экзистенциальной топикой. Есть топология пространственной близости, в соответствии с которой всё, что есть, граничит друг с другом, и в это общение вовлекается уже то, что называют «смыслом» в той манере, набросок которой я сделал выше, говоря об обмене и общем разделении (*partage*) всех вещей.

5

Демократия как власть народа означает власть всех, поскольку они существуют вместе, то есть одни *вместе* с другими. Это не власть всех в качестве власти всякого или даже всей массы на основании простой соположенности разрозненных индивидов. Это власть, которая предполагает не рассеяние, удерживаемое под властью некоего принципа или некой объединяющей силы, но *расположенность* и *со-положенность*. То есть одновременно расположенность, которая не подразумевает никакой иерархии или субординации, и соположенность, которая понимается экзистенциально как разделение смысла бытия.

Это фундаментальное соображение изменяет природу «власти», в отношении которой также возникает вопрос, коль скоро она изменяет цель этого «вместе». Власть здесь не предназначена для удержания в подчинении разрозненных и разнообразных сил некоей массы, принципиально *дис-лоцированных* (то есть буквально разбросанных по многочисленным местам), но призвана обеспечить циркуляцию смысла, который бытие-вместе несёт в себе, или, скорее, который оно само формирует.

Из этого следует, что для истинного понимания природы этой власти, а следовательно, политической природы демократии необходимо прежде всего рассмотреть её экзистенциальную или онтологическую цель. Демократия находится в связи с антропологической и метафизической мутацией: она продвигает это «вместе», являющееся не просто равенством, но разделением смысла. Иными словами, демократия фундаментально чужда любой прямой или косвенной теократии (бог-король или король, наделённый божественным правом), и можно добавить, что любая недемократическая форма правления эксплицитно или имплицитно теократична (она взывает к принципу, превосходящему «вместе» или внешнему по отношению к нему). Вот почему предание короля смерти не является случайным эпизодом в истории демократии. Оно повторяется в различных формах, начиная с античных тираний и вплоть до обезглавливания короля Франции.

(Впрочем, это пока не даёт ответа на вопрос о возможности символической фигуры самого этого «вместе» или того, что называют «единством народа». Но этот вопрос должен быть поставлен в другом месте.)

Народ, *демос* – это «суверен», гласит демократическая аксиома. Что это означает? Это означает, прежде всего, что смысл «народа», смысл его бытия-вместе (*être-ensemble*) пролегает через него, в нём и для него.

Здесь требуются два замечания.

1. Эта имманентность противопоставляется трансцендентности только в том случае, когда этот последний термин обозначает нависание «трансцендентного», которое оказывается сущим, высшим и внешним по отношению к другим [сущим]. Но она вовсе не исключает того, что смысл производится в движении от трансцендентности к полной имманентности, то есть в переходе по ту сторону (*au-delà*): не *к* и не *в* некоей «потусторонности», которая занимала бы место высшего сущего, но по ту сторону без всякой потусторонней области, потусторонность как простое открытие этих здесь и сейчас – но открытие бесконечное.

2. Этот режим имманентности смысла универсален – или мультиверсален (*multiversel*), как мы говорим отныне: из этого следует, что смысл «народа» – и любой другой группы, совокупности или отношения, – или, возможно, более точно, смысл *как* народ предназначен для выражения или манифестации общего смысла (даже если нет общего смысла, но есть множественность смысла различных режимов и шкал). Человек как отношение (и отношение языковое) несёт в себе, если можно так выразиться, отношение отношений, или *вместе* этого уни/мультиверсального *вместе*.

6

Итак, народ не является прежде всего политической единицей. Это антропологическая (или онтологическая) реальность, отвечающая требованию давать смыслу простор формирования и циркуляции (то, что называют «языками», «культурами», все эти формы разделения (*partage*) этого бесконечного неощутимого, которое мы даём себе ощутить). На самом деле, смысл является общим не в большей степени, чем уникальным. Не существует одновалентного и всеобъемлющего смысла, который, как кажется, всегда предлагают или обещают религии и идеологии. Если что-то и отсылает в чистом виде к философии, то как раз немедленная дисквалификация этой репрезентации «смысла» и размышление об истине смысла как о его прерывании или подвешивании и как о его множественности или сингулярности. «Этот» смысл всегда есть «некий» смысл, единичный смысл – смысл «некой жизни», как говорится, или культуры, или языка, художественного произведения, встречи, любви, дружбы, ненависти и т. д. Но в то же время он является «смыслом» только потому, что он сообщается: он существует в отсылке и в получении того самого, что образует смысл. Я понимаю турецкий или французский, или и тот и другой, и я произвожу, отправляю или получаю, я собираю смысл в соответствии с тем, что каждый язык или отсылка от одного к другому [языку] позволяют мне чувствовать.

Итак, разделение (*partage*) на народы не содержит в своём принципе ничего экономического или политического. Народ, но также группа, сеть, «общество», как говорят по-французски в строгом смысле слова (или «содружество», или «сообщество), пара, трио, квартет (музыкальный термин здесь нечто большее, чем просто метафора) и вплоть до множественности, каковой «я» являюсь в себе и для себя, – всё это составляет разнообразие распределения и диспозиций, в соответствии с которыми смысл имеет место. Нет необходимости заранее задействовать «диалог» или «открытость к другим»: мы изначально находимся в этом измерении, именно в нём и посредством его мы рождаемся, живём и умираем.

Вне всякого сомнения, не существует отношений без использования власти различного рода (авторитета, силы, принуждения, способности принимать решение, знания, соблазна и т. д.). Власть несёт смысл двумя способами: с одной стороны, она обеспечивает энергию движения, усилие (*élan*) для проталкивания образований смысла, с другой стороны, она может, по этой же причине, как бы конфигурировать сам смысл. Такова двойственность шефа, вожака, хозяина, законодателя или основателя в какой бы то ни было области. По ту сторону демократии политическая власть всегда в большей или меньшей степени создаёт фигуру предположения смысла: народ – это тело, которому власть даёт голову. Голова может сама коммуницировать или объединяться с более высокой инстанцией, богом или судьбой народа (семьи, потомственной линии, нации, отечества и т. д.). Тем не менее оказывается, что «головной» смысл, приписанный политической властью, остаётся в себе отличным (более или менее или как правило) от смыслов, возможных в соответствии с другими измерениями совместной жизни (языка, искусства, культуры, чувствительности, отношения людей и групп, знания, мышления и т. д.).

Для демократической политической власти, являющейся властью самого народа, наиболее соблазнительно полностью смешиваться с любым смыслом или со всеми возможными смыслами. Вот почему современная демократия (с этой точки зрения античная была иной) изначально понимает себя как единство политического образа действия и общего смысла: суверенитета народа и судьбы этого народа, реализуемой через его суверенитет. Таков был дух движений за независимость и республиканских национализмов до тех пор, пока они не обернулись европейскими потрясениями XX века. Это значит, что они рухнули от того, что их презумпция воплотить уникальный и универсальный смысл народа (народов) оказалась совершенно неоправданной. Демократия не задумывалась над этим, будучи также политической формой, которой желала капиталистическая экономика для облегчения свободной и самопродуктивной циркуляции всеобщей эквивалентности (исключительно посредством денег). Именно в противовес этому сглаживанию ценности, то есть смысла, фашизмы и сталинизм сумели разыграть

карту более или менее священной и судьбоносной (*destinal*) реконфигурации «Народа».

Вот почему мы должны сегодня перевести демократию на другой путь, нежели смешение между политическим регистром и регистрами смысла, каковыми являются язык, литература, культура, встреча во всех их личных и коллективных формах. Политика должна обеспечивать движущую силу, цели которой находятся вне её. Чтобы сделать это, она должна задействовать свою ответственность в отношении условий открытия смысла, а не в самом смысле. И значит, она зависит от этого «вместе», а не от форм и целей всех возможных смыслов.

Итак, всё происходит посредством политики, но ничто не происходит из неё и не заканчивается ею. Всё не есть политика, в противовес фашистской или тоталитаристской формуле. И это так потому, что «вместе», лежащее в основе и требующее демократии, разворачивается сперва не в политике, а в онтологии или в антропологии, как вам больше нравится. Или в метафизике, если угодно. Можно было бы подумать, что политика утрачивает здесь свою славу. Но при этом она получает уточнение и требование: у неё есть свои определяющие, но также и определённые место и роль, за пределы которых она должна уметь не выходить. Она должна проистекать из строгого мышления об этом «вместе» в его бесконечности.

Перевод с французского языка
Вероники Фурс

ВЕРСИИ СООБЩЕСТВА: ОТ ИДЕНТИЧНОСТИ К БЫТИЮ-ВМЕСТЕ[1]

Ольга Шпарага[2]

Abstract

The text considers two stages of formation of the theories of community. At the first stage that comes from the sociological constructs of the late 19th – early 20th cc. the emphasis is placed on the concept of identity, and the community finds its embodiment in the concept of nation. The second stage is connected with the perception of the massacre of World War II and is embodied in the idea of non-substantive community and Nancy was the first to speak about it in the 1980s. We consider the structure of such a community relying on the concepts of 'social capital' (Robert Putnam), 'being-together' (Jean-Luc Nancy) and 'dissensus' (Bill Readings). Also the functioning of these models of the community is viewed in the Ukrainian and the Belarusian cultural contexts.

Keywords: community, nation, identity, being-together, social capital, dissensus.

> «Сообщество – не эрзац "общества", не новая личина квазисубъекта или "социального организма": его границы, как правило, легко проницаемы, сообщества налагаются друг на друга, пересекаются, часто являются эфемерными. Тогда все прочные прежде реальности – личностная идентичность, интерсубъективная нормативность, "объективный мир" – становятся зыбкими и текучими».
>
> *Владимир Фурс*

Предложить предварительное обобщение ряда философских и теоретических высказываний о сообществе мне хотелось бы, отталкиваясь от гипотезы, что именно сообщества формируют сегодня ту среду, с которой мы, критики и тео-

---

[1] Этот текст является наброском к теоретическому и методологическому введению к коллективному украинско-белорусскому исследованию под руководством Юлии Голодниковой «Суб-, контр-, транскультурные контексты публичной сферы пограничья: сообщества, идеологии и поле критики», реализуемому в рамках программы Центра передовых исследований и образования CASE (Европейский гуманитарный университет, г. Вильнюс, Литва).

[2] Ольга Шпарага – кандидат философских наук, доцент Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); редактор интернет-журнала *Новая Еўропа* (http://n-europe.eu).

ретики, связываем возможности продуктивных социальных изменений. При этом, говоря сообщества, на данном этапе я обращаюсь прежде всего к культурному измерению, солидаризуясь при этом с Альмирой Усмановой в том, что культура может выступать (и выступает) средством борьбы за свои права и признание различных социальных групп и служить в таком случае не только легитимации социального неравенства, но и возникновению новых способов его преодоления.[3] Это значит, что культура понимается в этом тексте не только как многообразие специальных практик и институтов, а в первую очередь – в духе культурных исследований – как измерение самой социальной жизни, связанное с борьбой за признание. Разворачивается эта борьба в диапазоне от несогласия и критики до протеста и предложения коллективных ценностей и практик, в которых можно видеть альтернативу доминирующим культурным репрезентациям и нормам, а также способам их переплетения с политикой и потреблением.

Что же позволяет сообществу служить в качестве такой продуктивной среды? Поиск ответа на этот вопрос требует не только обращения к современным философским и социологическим теориям сообщества, но и прояснения связи этих теорий с социальными и политическими контекстами, в которых они формируются. В случае Беларуси и Украины эти контексты складываются, как минимум, из советского наследия с его практиками коллективизма сверху[4]; процесса и дискурса нациестроительства, нередко ориентирующихся на модель социальной интеграции XIX века, ставшей специальным предметом критики в послевоенной Европе; наконец, из самых разных новых форм объединения снизу – от профессиональных до эмапсипаторских движений новых социальных групп – феминисток, ЛГБТ, новых левых, – благодаря которым в постсоветской национальной повестке преломляются глобальные тенденции.

Представление ряда дискуссий о сообществе предполагает далее обращение, с одной стороны, к историческому генезису этого понятия, с другой – к его функционированию в современных исследованиях политики, общества и культуры. Различие между этими перспективами обусловлено несколькими важнейшими вехами осмысления самого сообщества. Отправным пунктом генеалогии этого понятия можно считать вторую половину XIX века, когда происходит более или менее чёткое отмежевание понятия сообщества от понятия общества, чего мы не наблюдали ранее.[5] Более же глубоким условием этого размежевания можно считать

---

3 Ср.: Усманова А. Белорусский *détournement*, или Искусство обходного манёвра как политика, *TOPOS*, 2/13 (2006), 99.

4 В уже упомянутом тексте Альмира Усманова вводит в этой связи понятие *негативной коллективности*, см.: Усманова, указ. статья, 96.

5 На это, в частности, указывают немецкие социологи H. Rosa et al., предложившие в 2010 коллективное введение в теории сообщества, к которому я буду ещё не раз обращаться по ходу размышлений в рамках этого текста; см.: Rosa H. u. a. (Hrs.) *Theorien der Gemeinschaft. Zur Einführung*. Hamburg, 2010, 34.

диагностированное в это же время рядом философов исчерпание метафизической парадигмы философии и рассмотрение в рамках постметафизики социальности в качестве важнейшего измерения самого бытия человека, что потребовало более дифференцированного подхода к различным измерениям общества (таким как, напр., одиночество или коллективный дух). Один из самых значительных философов сообщества XX века Ж.-Л. Нанси связывает это размежевание с попыткой «ответить на горький опыт переживания действительности в эпоху модерна»[6]. Обращение к генезису понятия сообщества служит, в таком случае, целям интерпретации его появления в философии и социологии конца XIX – начала XX века. Современные же дебаты о сообществе обнаруживают трансформацию этого понятия во второй половине XX века.

Генезис понятия сообщества

Первая веха обращения к сообществу связана с кризисом традиционных обществ, вызванным процессами модернизации. Затрагивающие понятие сообщества социологи конца XIX – начала XX века (Э. Дюркгейм, Ф. Тённис, М. Вебер, Г. Зиммель и др.) начинают проводить различия между типами сообществ (например, возникающими на основе родства, соседства и духа), с одной стороны, и обществом – с другой. Посттрадиционное сообщество, согласно Дюркгейму, опирается на солидарность, формирующуюся не на основе общности и схожести его членов, а на основе их *различия.*[7] Эти различия стали заметны в процессе массовой миграции людей в города; секуляризации, или распадения церковных общин; наконец, индустриализации, разрушающей прежние механизмы социальной – гендерной, профессиональной, возрастной – идентификации.

Посттрадиционное сообщество в таком случае выражает новую форму связности социальной жизни. Оно приходит на смену другой форме, носящей обозначение общины. Самой же ярко выраженной противоположностью сообщества становится социальная атомизация, с которой Х. Арендт связывала рождение тоталитарных движений, а затем режимов в условиях массовых обществ, ставших к 1930-м самым противоречивым продуктом процесса модернизации.

В рамках первой вехи осмысления сообщества, в качестве важнейшей его формы можно выделить нации – словами Э. Смита, «творения своих граждан, особенно лидеров и элит», базирующихся на институционализации «важнейших социальных функций, ожиданий и ценностей», а также на создании «инфраструктуры социальных коммуникаций: транспорта, бюрократии, языка, образования, средств массовой информации, политических партий

---

6 Цит. по: Rosa, op. cit., 38.

7 Ibid., 49.

и т. п.»[8]. Важность для формирования сообществ именно горизонтальных отношений находит, в конечном итоге, своё выражение в известном определении Б. Андерсоном нации как «воображаемого сообщества», предполагающего, что «независимо от фактического неравенства и эксплуатации, которые в каждой нации могут существовать, нация всегда понимается как глубокое, горизонтальное товарищество»[9]. Однако именно неудовлетворенность интерпретацией нации из этой перспективы, обусловленная в первую очередь целенаправленным уничтожением миллионов людей в период Второй мировой войны, становится импульсом к новому этапу осмысления сообщества во второй половине XX века.

Современные теории сообщества

Понятие сообщества становится снова предметом активного обсуждения в 1980-е годы – благодаря французскому философу Жан-Люку Нанси. В качестве главной проблемы доставшегося от прошлого понимания сообщества этот философ и его последователи – Р. Эспозито, Дж. Агамбен и др. – видят субстанциализацию сообщества или социальной связи (Б. Ридингс). В предисловии к немецкому изданию своей первой книги о сообществе *La communauté désœuvrée* (1986) Нанси поясняет, что «сообщество, о котором я говорю, не может быть изображено ни как произведение, ни как система или органическое тело», и оно вообще не представимо с того момента, как его представимость начала мыслиться – в виде народа, государства, духа и т. д.[10] Из социальной перспективы это может, однако, означать, что превращение традиционных обществ в модерные происходило не по одному образцу, что, на языке социальной теории, породило гибриды модерности. Национал-социализм и сталинизм как две разновидности тоталитаризма (Арендт) являются ярчайшими примерами таких гибридов. В них целое – народа (национал-социализм), совпадающего с государством общества (марксизм-ленинизм) – постулировалось как превосходящее отдельного человека, интересы и жизнь которого могли в силу этого приноситься в жертву целому.

Поэтому центральным вопросом новых теорий сообщества становится вопрос о том, *как мыслить общность, которая не подавляла бы и не подчиняла себе отдельных её участников*. Для уже упомянутой Арендт такое сообщество, обозначенное ею как человечество, обнаружило во Вторую мировую войну свою трагическую или противоречивую наличность, поскольку оказалось неспособным защитить тех, кто был вытеснен с целью последующего

---

8 Смит Э. *Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма*, Москва, 2004, 52.

9 Андерсон Б. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*, Москва, 2001, 32.

10 Ср.: Nancy J.-L. *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart: Patricia Schwarz, 1988, 5.

уничтожения за пределы наций-государств, в которых в тот момент «национальный интерес стал выше закона»[11].

В повестке дня послевоенной Европы появился, однако, ещё один вопрос, оказавшийся реакцией на общественные трансформации 1970-х, – вопрос о недостаточно радикальном осмыслении того *различия*, которое с самого начала понималось как конститутивное для сообщества. Если в XIX веке главной и не во всех случаях безболезненной реакцией на новые социальные различия явилась нация, то в послевоенной Европе это понятие не только оказалось дискредитированным фашизмом, но и начало отказывать в исполнении своей интегрирующей роли ввиду транснационализации экономики, новых интеграционных процессов в Европе, а также вследствие разоблачения патриархатного и гомогенизирующего измерений нации представителями новых политических и культурных объединений. Нельзя тем не менее не отметить, что 1989 год внёс некоторые изменения в эту повестку дня, поскольку вопрос о нациестроительстве получил новое дыхание в странах бывшего Восточного блока и СССР, а «воображение нации» было призвано стать альтернативой советскому коллективизму сверху. Это значит, что применительно к указанным странам проблема нового понимания сообщества неизбежно формируется как-то иначе (о чем я скажу несколько слов в самом конце).

Сообщество как бытие-вместе, *или* От идентичности к социальному капиталу

Заявленная Нанси необходимость десубстанциализации сообщества также находит своё выражение в переносе акцента при рассмотрении сообщества с понятия *идентичности* на понятие *бытия-вместе*. Решающим для этой новой модели сообщества становится не формирование новой идентичности отдельных его участников или новой общей идентичности (что можно рассматривать в качестве задачи сообщества на первом этапе), а поддержание самой *совместности* или *взаимодействия*. Такая философская постановка вопроса отвечает и взгляду на сообщество современных социологов, выделяющих в качестве важнейшей его функции – наряду с обретением идентичности – формирование социального капитала.[12]

Социальный капитал, по определению Р. Патнэма, отсылает к связям между людьми, из которых вырастают сети социальных отношений (*social networks*), нормы взаимности и надёжности.[13]

---

11 См.: Арендт Х. *Истоки тоталитаризма*, Москва, 1996, 371. Из противоречивости такого сообщества, как человечество, Арендт выводит и противоречивость прав человека, обнаруживаемую в невозможности быть защищёнными в том случае, когда люди лишаются своих гражданских и политических статусов.

12 Ср.: Rosa, op. cit.

13 Putnam R. *Bowling alone. The collapse and revival of American community*, New York: Simon & Schuster, 2000, 19. Как отмечает Роза, это понима-

Социальный капитал как основанное на доверии совместное действие предполагает, что наилучшим средством решения вопросов, которые можно решить только сообща, является ставка на взаимное уважение и признание, не являющиеся, однако, самоцелью взаимодействия, а служащие ему, поскольку сами возможны только внутри взаимодействия. Целью взаимодействия в таком случае является само взаимодействие, то есть поддержание того нового пространства действий и смыслов, которое не может возникнуть как результат одного действия или как простая сумма отдельных действий, а требует доверия между его участниками, базирующегося на взаимном уважении и признании.[14] Социальный капитал позволяет избегать субстанциализации и самого сообщества, и устанавливаемых внутри его отношений, поскольку и само сообщество, и эти отношения существуют ради признания участниками взаимодействия друг друга в качестве равных и друг другу открытых, притом что это признание, в свою очередь, неотложенным образом возможно именно во взаимодействии, т. е. с необходимостью его требует.

Роберт Патнэм различает также *bonding* («связующий») и *bridging* («наводящий мосты») социальный капитал: если первый направлен на поддержание конкретной обратной связи и мобилизацию солидарности внутри сообщества и в этом смысле укрепляет наши ограниченные самости (его примеры – этнические объединения или элитарные клубы), то второй служит для установления связей с внешними фондами и для распространения информации, генерируя тем самым более широкие идентичности и обратные связи (примеры: движения за права человека или экологию).[15] Важно отметить, что размышления о *bridging* социальном капитале разрушают традиционное представление о том, что одни сообщества существуют всегда в противоположность другим, и усиливают идею многообразия человеческих объединений, отвечающих многообразию самих человеческих потребностей и ценностей.

Можно также провести аналогию между двумя типами социального капитала в версии Патнэма и идеей публичности во множественном числе (гегемонической и *subaltern*, «подчинённых») Нэнси Фрезер. По мысли Фрезер, преодолеть тенденцию замыкания или превращения в анклавы *subaltern* публичных сфер воз-

---

ние социального капитала отличается от того смысла, которым наделял его Пьер Бурдье. Если Бурдье делал акцент на «индивидуальных ресурсах, которыми распоряжаются отдельные члены общества как “капиталом отношений”, позволяющим им использовать социальные контакты для достижения своих целей», то примыкающие к коммунитаристской дискуссии теоретики социального капитала, к которым относится и Патнэм, делают акцент на ресурсе социальной связи как целого или как системного эффекта (цит. по: Rosa, op. cit., 103).

14 Более подробно, хотя и вынося пока за скобки социально критический взгляд на феномен постфордизма, я говорю об этом в: Шпарага О. Доверие как *Дар* сообществу, *TOPOS*, 2 (2011).

15 Putnam, op. cit., 23.

можно за счёт решение ими задачи по распространению собственного дискурса на всё большие публичные арены.[16] По существу, речь идёт о разъяснении представителям других публичных площадок значимости собственных проблем и для них (напр. проблем, поднимаемых феминистками). Для этого, можно предположить, необходимо признание «гетерономной инстанции Другого» (Ридингс) носителями другой ценностной системы, с которой тем не менее можно найти что-то общее или на язык которой можно и необходимо переводить собственные смыслы. «Общее дело» в таком случае может формироваться только на основе разъяснения для Другого своих проблем и в ходе этого их квалификации (или дисквалификации) как общезначимых.

От консенсуса к диссенсу

Перенос акцента при рассмотрении сообщества с идентичности на социальный капитал в интерпретации Билла Ридингса, ещё одного последователя Ж.-Л. Нанси, известного своей книгой *Университет в руинах* (1996), означает и новый взгляд на социальную связь и Другого. По существу, размышления Ридингса об (университетском) сообществе отвечают определению сообщества у Нанси – как сообщества «тех, у кого нет сообщества (все мы, с этого момента)», как разоблачённой тайны бытия-вместе.[17] Ридингс критикует – в силу её исчерпания – модель модерного сообщества, базирующегося на *прозрачности коммуникации* или *априорном согласии*. Современное сообщество – это сообщество, в котором коммуникация не прозрачна. Это сообщество, неподкреплённое и неопределённое общей культурной (национальной) идентичностью как всеми разделяемым ядром, обеспечивающим социальную связь.[18] Это сообщество конститутивной неполноты (Бланшо, Эспозито) или совместного отсутствия (Нанси), состоящее из сингулярностей (нередуцируемых единичностей). Так понятое сообщество не стремится к производству универсального субъекта истории и культуры. Сингулярности, скорее, попеременно занимают позиции говорящего и слушающего.

Это значит, что сингулярность «окутана сетью обязательств, над которыми индивид не властен», поскольку «мы никогда не сможем вернуть все наши долги»[19]. Другими словами, *социальная связь*, или *факт существования Другого*, сохраняет в этом сообществе характер вопроса, подрывающего наличность всякой коллективной, будь то этнической или рациональной («все мы люди»), идентичности. Именно в силу неустранимости друговости и неисчерпаемости наших обязательств друг перед другом согласие не может быть достигнуто, что, однако, не должно (по)мешать нам

---

[16] Fraser N. *Die halbierte Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
[17] Nancy, op. cit., 29.
[18] Ридингс Б. *Университет в руинах*, Минск, 2009, 239.
[19] Ридингс, указ. соч., 240.

быть вместе. Для университета это означает его понимание с опорой на мышление, которое соседствует с другим мышлением и является совместным процессом, «не предполагающим ни идентичности, ни единства»[20]. *Диссенс*, который приходит на смену консенсусу, является знаком того, что никакая коммуникация не может достичь полной прозрачности, поскольку мы не в состоянии понять до конца наши обязательства перед другими.

Словами Агамбена, это ведёт к солидарности тех, «у кого нет ничего общего, но кто волей случая оказался вместе»[21]. Словами Ридингса, мы должны говорить о *ситуативном сообществе обязательств*, разворачивающемся в гетерономном горизонте диссенса (как противоположности консенсуса). В этом горизонте никакой консенсусный ответ не способен снять вопрос, поднимаемый социальной связью (фактом существования других людей, языка). Это порождает задачу понимать обязательство сообщества как обязательство, перед которым мы в ответе, но на которое не можем дать ответа, и, значит, *допускать различия, не прибегая к идее идентичности*. Новые разрывы социальных связей, с которыми сталкивается сегодня всё больше людей – в силу коммерциализации образования, продолжающейся эрозии социального государства и пр., – должны требовать не разыскания общего основания, а *ситуативной артикуляции своих обязательств именно в этом месте и в этом времени или перед этим местом и этим временем*. При осмыслении места мы должны стремиться к тому, чтобы понимать (конструировать) его *как создающее условия для изменения позиции говорящего на позицию слушающего и наоборот*.

Такая постановка вопроса созвучна размышлениям ещё одного немецкого философа Б. Вальденфельса об отношении *своего* и *чужого*. Доминирующее ещё некоторое время назад представление о сообществе предполагало, что отношения между различными сообществами базируются на их *отграничении* друг от друга по принципу свой/чужой (друг/враг, напр.). Вальденфельс, опираясь на феноменологический анализ, с одной стороны, и многочисленные экскурсы в культурную антропологию – с другой, различает абсолютное и структурное чужое. Чужое всегда отделено от своего порогом (*Schwelle*). В случае абсолютного чужого нельзя находиться одновременно по ту и по эту сторону от порога. Примеры абсолютного чужого: молодость и старость, болезнь и здоровье. Относительное чужое, в свою очередь, пронизано элементами абсолютно чужого. В результате мы получаем различные порядки, которые противопоставляются мышлению в логике порядка и внепорядкового.[22] С критической точки зрения это означает, что нам необходимо каждый раз обнаруживать за тем или иным чужим

[20] Ридингс, указ. соч., 247.
[21] Цит. по: Ридингс, указ. соч., 241.
[22] Waldenfels, B. *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main, 1997. Этим идеям Б. Вальденфельса посвящена отдельная глава моей книги, см.: Шпарага О. *Пробуждение*

его порядок и устанавливать природу того порога, который разделяет различные порядки. Это позволяет избегать маркировки иной формы жизни как чего-то абсолютно внепорядкового. Согласно Вальденфельсу, абсолютно чужое всегда даёт о себе знать в *событии ответа*: мы всегда уже сталкиваемся с вызовом со стороны чужих порядков, хотя и не всегда это понимаем или отдаём себе в этом отчёт.

Однако в рамках социального порядка такой вызов может подвергаться нормализации – например, через обозначение одного из порядков в качестве единственно значимого или возможного, так что собственный порядок оказывается порядком вообще, не соприкасающимся с порядками других сообществ и людей. В таком случае, согласно Вальденфельсу, важно мыслить общество в логике разграничения (а не отграничения – от природы либо неких асоциальных форм человеческой жизни). Причём это разграничение может иметь разные подлогики (напр. конкуренции, игнорирования, признания, взаимодействия и т. д.).

Множество порядков и логика разграничения Вальденфельса отвечают идее «сообщества диссенса» Ридингса. Ситуативные обязательства перед местом дополняются рефлексией на счёт социальных границ, условий их порождения и возможностей преодоления. Поэтому неудивительно, что Нанси понимает этот новый тип сообщества и как условие демократии.

Ситуированное сообщество и *post sovieticum*

Обобщая всё сказанное о повороте в современных философских и социологических теориях сообщества, можно представить сообщество начала XXI века следующим образом. Сообщество в эпоху перехода от традиционной организации социальной жизни к модерной возникло с той целью, чтобы каждый из нас смог найти свой уникальный способ социальной интеграции (или свою идентичность) в условиях динамичной, изменчивой социальной жизни. Тоталитарный опыт показал, что на смену традиционной общине вполне может прийти новая форма абсолютизации сообщества – народа или нации. Поэтому решающим для сообщества, которое способно служить социальной интеграции, с одной стороны, и противостоять тоталитарным поползновениям – с другой, должна стать его особая организация. Определяющим для неё должно быть *взаимодействие на основе взаимного признания*, где *взаимодействие* и *взаимное признание* отсылают друг к другу и являются важнейшими ценностями. Философы обозначают это новое сообщество с помощью понятия *бытия-вместе* и настаивают на том, что разногласия и друговость важнее согласия и тождества, а также подчёркивают его ситуативный характер. Социологи добавляют к этому момент открытости и публичности, что не позволяет

политический жизни. Эссе о философии публичности, Вильнюс, ЕГУ, 2010 (Глава V).

сообществу превратиться в анклав или гетто. Такому пониманию отвечает приведённое в эпиграфе определение сообщества белорусского философа Владимира Фурса:

> «Сообщество – не эрзац "общества", не новая личина квазисубъекта или "социального организма": его границы, как правило, легко проницаемы, сообщества налагаются друг на друга, пересекаются, часто являются эфемерными. Тогда все прочные прежде реальности – личностная идентичность, интерсубъективная нормативность, "объективный мир" – становятся зыбкими и текучими»[23].

Следует, однако, добавить, что такая модель сообщества служит размыканию самого социального целого, позволяя нащупать его имманентные границы или вообще требуя мыслить какие бы то ни было границы как внутренние, а не внешние (сюда можно отнести и природу, напр.).

Наконец, современные теоретики подчёркивают *нормативное измерение* современного типа сообществ(а). Его участники обременены *обязательствами* друг перед другом, которые возникают в связи с неисчерпаемостью социальной связи (обусловленной как наличием различий между нами в настоящем, так и разными способами воспоминания о прошлом). Решающим является то, что источником этих обязательств выступает теперь не внеположная метафизическая инстанция, а нередуцируемое своеобразие каждого человека, которое может быть неотложным образом признано только внутри взаимодействия, основанного на доверии и взаимоуважении. Такое взаимодействие и есть сообщество, которое тем самым, с одной стороны, скрепляет социальную жизнь, с другой же – позволяет выявлять те социальные процессы, которые противоречат такому взаимодействию и, следовательно, являются опасными.

В современном культурном европейском контексте можно найти множество примеров формирования такого рода сообщества (хотя открытым остаётся вопрос, не является ли оно всё ещё скорее ориентиром, чем реальностью). К примеру, сербская теоретик современных перформативных практик, куратор и критик Ана Вуянович в своей публичной лекции в «Европейском кафе» в Минске указала на то, что сегодня политичность, которую она понимает вслед за Арендт как совместно-публичное измерение жизни людей вообще, присуща самим способам работы в искусстве (ранее это была политичность содержания и политичность формы)[24]. Важность политичности заключается в том, что она делает искусство важнейшей частью социальной жизни. Новые театральные и арт-платформы в Белграде, аналоги которых можно найти также в Бер-

---

[23] Фурс В. *Сочинения в 2-х тт*, т. 2, Вильнюс: ЕГУ, 2012, 38.

[24] Вуянович А. Перформативные искусства, активизм и социальные изменения, *Европейское кафе*, [Электронный ресурс] Точка доступа: http://n-europe.eu/eurocafe/lecture/2013/10/16/performativnye_iskusstva_aktivizm_i_sotsialnye_izmeneniya.

лине и многих других европейских городах, служат формированию такого рода новой политичности, выступающей, в свою очередь, образцом для организации социальной жизни вообще.

Что же получается в наших контекстах? Ответить на этот вопрос невозможно без помещения рассмотрения понятия сообщества в важнейшие локальные контексты – прежде всего наследия постсоветского патернализма, идеалов запоздавшего нациестроительства и нового объединения людей поверх национальных границ. Относительно нациестроительства стоит отметить, что ориентация на образцы XIX века связана не только с опасной гомогенизацией общества и культуры, но и с формированием традиционалистских образцов сообщества, интегрирующую роль в которых играют традиционная семья и религия, государству же отводится минималистская роль, так что решающей моделью взаимодействия оказывается конкуренция сильных, здоровых и молодых мужчин. Такая модель, как следствие, не имеет критического потенциала, значимого для установления контроля общественности над экономической и политической сферами.[25]

Современное искусство в Украине, как отмечает украинская куратор и теоретик современного искусства Катерина Ботанова[26], реагирует на эту проблему несоответствия описанной модели нациестроительства современности, в том числе, делая сообщество специальной темой своего интереса. Немаловажно, что другими важнейшими темами оказываются также темы старости и болезни, насилия, прав женщин и квир-идентичности, политики, наследия, труда, потребления и искусства, которые едва ли могут рассматриваться без обращения к теме сообщества.

В Беларуси, однако, акценты оказываются расставлены несколько иначе, поскольку и сообщества, участники которых объединены вокруг задач нациестроительства, и критические в отношении его консервативного измерения альтернативные дискурсы и объединения оказываются сплочены более общей задачей – противостоять авторитарному политическому режиму. Размышляя об этой задаче в контексте выборов президента 2006 года в Беларуси, Альмира Усманова рассматривает именно горизонтальные коллективные культурные проекты в нашей стране – граффити, сетевую субкультуру и флэш-мобы – в качестве наиболее эффективного способа создания с помощью эстетических средств альтернативной публичной сферы, столь важной для «изобретения» или возвращения политики.[27]

Исследования конкретных сообществ смогут показать, выступают ли эти сообщества в наших странах в качестве прототипа для

---

25 Ср., к примеру: Журженко Т. *Гендерные рынки Украины: политическая экономия национального строительства*, Вильнюс: ЕГУ, 2008.

26 Ботанова К. С чем работает современное искусство? Украинский контекст, *Европейское кафе*, [Электронный ресурс] Точка доступа: http://n-europe.eu/eurocafe.

27 Усманова, указ. статья, 108.

новых форм объединения в публичном пространстве, а также импульса для критической оценки процессов нациестроительства, и, как следствие, способствуют ли они преодолению образцов патернализма, доставшихся нам от советских времён (а в Беларуси ещё и воспроизводимых на уровне государственной идеологии).

ВИРТУАЛЬНОСТЬ СООБЩЕСТВ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СДВИГ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Валерия Кораблёва[1]

Abstract

The notion of community and its implications in various discourses are investigated. It is suggested that a 'community' may serve as an operational notion of the 'medium level' under conditions of the theoretical and methodological crisis of modern sociology: for instance, community studies in the United States and J. Habermas' concept of a 'communication community'. However, the most heuristic are the attempts of social theorists to see in a 'community' a model of alternative social structure opposing a monolithic system of hierarchically arrayed social aggregates inherent to the high modernity. In such interpretation, a 'community' refers to a flexible association of individuals, which is adequate to the state of 'information civilization' and 'fluid modernity', being *a minimum of sociality* under modern circumstances and providing individuals with *a sense of social rootedness without 'social fetters'* (A. Etzioni, M. Hardt, A. Negri, M. Castells). Such an approach should be supplemented with an interpretation of a community as '*togetherness'* – as a *topos of co-being*, a crack in the social structure of total representation that returns to a person the fullness of his/her life (J.-L. Nancy, G. Agamben). The two approaches identified in this study are exposed with the *parallax view* (S. Žižek) – using the author's concept of *a community as a virtual reality* serving as a referent of real for their epigones. Hypostasizing any element of social reality – whether an individual, a society or a community – initially is a limited position; their mutual overflow is highlighted instead.

Keywords: community, virtual reality, reification, representation, parallax view, togetherness, a topos of co-being.

Идея сообщества переживает сегодня своеобразный ренессанс в связи с теоретическим кризисом «классической» социологии на фоне существенной переконфигурации социальных структур. Снижение эвристичности традиционных социологических моделей, их неспособность описывать современное общество в свете фрагментации, индивидуализации, сетевизации, текучести и других тенденций стимули-

[1] Валерия Николаевна Кораблёва – кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии гуманитарных наук Киевского национального университета им. Т. Шевченко (г. Киев, Украина).

руют *поиск нового языка*, способного «схватывать» обозначенные феномены. Среди разнообразных теорий «постиндустриального общества» особое место занимает ***коммунитаризм***, центрирующий социальные изыскания понятием «сообщества».

Представая, с одной стороны, *идеологией, гипостазирующей модерную идею братства* из лозунга Великой французской революции и символической формулы модерна (в противовес «свободе» либерализма и «равенству» коммунизма), а с другой – *социологической моделью*, предлагающей *оптимальный масштаб рассмотрения социального* в современных условиях, коммунитаризм работает в рамках логики «социологического натурализма». Подобная интерпретация сообщества должна быть дополнена реактуализированными идеями религиозной философии касательно *сообщества как анти-институционального феномена*, разлома социального, разрушающего пространство тотальной репрезентации (логику идентичностей и социальных связей). Введение базовой метафоры «виртуальной реальности» для обозначения сообщества позволяет нам выйти за рамки социологического дискурса и, с одной стороны, интерпретировать коммунитаризм как современную доктрину, реифицирующую сообщество как «атом социального», а с другой – сформировать исследовательскую метапозицию, с точки зрения которой обозначенные выше интерпретации сообщества являются взаимно комплементарными.

Данная статья не претендует на взвешенное и всестороннее освещение проблемы сообщества в социальной теории. Более того, задача исследования – предложить авторскую оптику сообщества как виртуальной реальности, привлекая релевантные идеи и концепции. Подобная селективная стратегия работы с материалом, предполагающая произвольный отбор и синтез нерядоположенных подходов, обозначена С. Жижеком как «параллаксное видение». Теоретико-методологическим основанием исследования является социальный конструктивизм (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман), дополненный лаканианским постмарксизмом (Е. Лакло, Ш. Муфф, С. Жижек). Отметим, что общая стратегия работы нацелена не на отрицание значимости существующих подходов и интерпретаций сообщества, а на выявление границ их применения и демонстрацию концептуальных альтернатив, позволяющих новые теоретические синтезы.

«Идол сообщества» в социологии

Понятие «сообщество» принадлежит к разряду тех, содержательное наполнение которых считается самоочевидным в определённых дискурсах (и прежде всего в «ортодоксальной» социологии). По меткому наблюдению «инсайдера» В. Вахштайна,

> «социологическое мышление оказывается одержимо *идолом сообщества*... Идол сообщества диктует следующую логику исследования: зафиксируйте интересующий вас феномен – идентифицируйте сооб-

щества, вовлечённые в его социальное производство, – опишите эти сообщества – объясните через них феномен»[2].

Подобная реификация сообщества, придание ему статуса «социальной вещи» (Э. Дюркгейм), самоочевидного источника социальных действий и эффектов превращают данное понятие в ключевой инструмент социологической теории, обладающий значительным эвристическим потенциалом. Рассмотрение любой человеческой деятельности как социальной предполагает сведение феномена к функции определённого сообщества.[3] Показательна в данном контексте экспансия социологического мышления на сферу философии, которая долгое время сохраняла автономный статус умозрительной деятельности, не производящей утилитарный общественный продукт, а значит, не подвластной «социологической юрисдикции». Амбициозный (и по замыслу, и по охвату материала) проект профессора социологии Пенсильванского университета Р. Коллинза с красноречивым названием «Социология философий» предлагает рассмотрение философии как результата деятельности определённых сообществ.[4] При этом акцентируется функциональная производность *содержания* философского знания от сообщества. Утверждается, что те, кого *принято считать* великими философами, на самом деле оказались в нужное время в нужном месте (в терминологии Р. Коллинза, в «узле» интеллектуальной сети) и смогли удачно артикулировать идеи, *циркулирующие в сообществе*, и получить *социальное признание* этих идей и себя как их «автора». Как отмечается в работе, «мыслители не предшествуют общению, но сам коммуникативный процесс создаёт мыслителей в качестве своих узлов»[5]. Поэтому

> «мы не можем овеществлять (*reify*) индивидов, героизируя деятеля, который будто бы является жёстко определённым носителем силы воли и сознающего прозрения, причём столкновение его с другими людьми будто бы оставляет лишь пыль на его психической оболочке»[6].

Подобное истолкование *сообщества как «первичной реальности»*, исходной и для отдельного индивида, и для социальных агрегатов большего масштаба, оказалось востребованным современными социальными исследованиями. Причём в современных условиях это представляется «снятием» ключевой социологической дихотомии «субъект/структура» через введение *операционального понятия «среднего уровня»*.

---

2 Вахштайн В. Производство сообществ: Событие, язык, коммуникация, *60 параллель*, 2 (2011), 77.

3 На этом, к примеру, построена постпозитивистская философия науки, стремительно трансгрессирующая в направлении социологии науки.

4 Коллинз Р. *Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения*, Перев. с англ. Н.С. Розова, Ю.Б. Вертгейм, Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.

5 Коллинз, указ. соч., 46.

6 Там же, 61.

Традиционная познавательная модель строится на бинарной оппозиции «субъект/объект». Все премодерные версии мировоззрения основаны на определённом априорном образе мира, объективность которого гарантирована трансцендентным Абсолютом. Это та данность, в которой отыскивается место человека и предлагаются версии интерпретации субъект-объектных отношений (впрочем, и сама внеположенность человека миру, его субъектность являются элементами модерного мировоззрения). Расшатывание традиционного миропонимания через отрицание Абсолюта привело к смещению предмета интересов в плоскость субъекта, его преобразовательной активности, направленной на окружающую действительность – природную (идеологема научно-технического прогресса), а затем социальную (идеология революционных преобразований). Так, субъект в гносеологической модели сменяется *полисубъектом*, а объект выносится за скобки как несущественный. Среда человеческого обитания, нетождественная природе, осмысливается в ряде социальных дисциплин, в том числе в социологии. Здесь появляются две *альтернативные интерпретации социума*: как объективной реальности, имеющей автономный онтологический статус (подобно природе), и как интерсубъективной реальности, имеющей своим истоком субъекта, коммуницирующего с другими субъектами. Классическая социология настаивает преимущественно на первом варианте, движимая позитивистскими идеалами объективного знания, элиминирующего субъективность. Этот подход конституирован теориями Г. Спенсера, Э. Дюркгейма, Т. Парсонса, в современной интерпретации – структуралистскими и синергетическими построениями (Н. Луман и др.).

«Сообщество» и кризис современной социальной теории

Сегодня истолкование общества как «комода из красного дерева», имеющего множество ящиков (Л. Февр), подвергается существенной критике, строящейся на различных основаниях. Подвергаются сомнению: объективность социума (как стереотип, следствие процессов натурализации общества); идеалы научной рациональности (напр. в части эмпирической верификации); социальные теории как разновидности метанарратива; социология как составляющая проекта Модерна и т. д. Теоретическая рефлексия современного общества как «текучего», фрагментированного, неустойчивого *проблематизирует применимость традиционных социальных теорий и методологий*. На фоне деклараций многочисленных «концов» и «смертей»[7] (в том числе и «конца социального») социальная теория обновляется, *абсорбируя методологические*

---

[7] Современный американский писатель Дэвид Брукс в своей книге *Бобо в раю. Откуда берётся новая элита* высмеивает подобную стратегию, называя её «кликушеством», оказывающим «важный эффект драматической безвозвратности», и саркастично добавляет рецепт успеха: «Главная сложность состоит в том, чтобы найти что-то, что ещё не

стратегии рядоположенных дискурсов. К подобным попыткам следует отнести аксиологизацию[8], культурологизацию, семиотизацию социальной теории. Всё это происходит на фоне метапарадигмального сдвига с макро- на микроуровень исследования социальных процессов: от позиции исследователя, парящего над реальностью и сверху оценивающего происходящее, всегда держа в фокусе макромасштаб реальности, до антропологической позиции «рядом», «на уровне» с происходящим (этнометодология, драматургическая социология, символический интеракционизм и т. д.).

Проблематизация больших социальных агрегатов (класс, нация и др.) приводит к смещению исследовательской оптики либо к *отдельному индивиду* как истоку и одновременно оптимальному масштабу рассмотрения социального[9], либо к *сообществам* того или иного рода. Очевидно, что истолкование современного индивида как «свободного радикала», вступающего в неустойчивые ассоциации, приводит к *поглощению социологии антропологией*. Поэтому сохранение автономии социального знания осуществляется через обращение к понятию «сообщество». Здесь стоит отметить терминологическую разнородность. Если в английском, французском и немецком языках такой тип совокупности маркируется достаточно унифицировано (*community*, *communauté*, *Gemeinschaft*), то в русском языке есть ряд близких терминов («общность», «община», «сообщество» и прямая транслитерация с английского «комьюнити»), смысловая разница между которыми не вполне прояснена.[10]

Сообщество как микромодель общества

Отмеченный ренессанс понятия «сообщество» неоднозначно интерпретирует его *соотнесённость с «обществом»*, причём именно этот ракурс исследования представляется наиболее эвристичным в современных условиях. Для структурирования возможных подходов можно предложить аналитическую модель, состоящую из *двух* критериев: 1) аналогия/противопоставление (содержательный критерий); 2) социологический/внесоциологический подход (критерий дисциплинарной принадлежности/ангажированности).

кончилось» (см.: *Как стать «современным интеллектуалом»?*, [Электронный ресурс] Точка доступа: http://ttolk.ru/?p=18468).

8 См. напр.: Чукин С.Г. Поворот к ценностям в западной социальной философии: теоретические модели «хорошего общества». Социальная наука и ценности: вместе или порознь?, *ХОРА*, 3/4 (9/10) (2009).

9 Как отмечает, напр., Р. Будон, такие сложные феномены, как нация, – это «макроскопический след микроскопических действий индивида»; см.: Boudon R. *The Analyses of Ideology*, Transl. by M. Slater. Cambridge: Polity Press, 1989, 7.

10 В украинском языке свободно функционируют все обозначенные термины. Ситуация усложняется неоднозначным переводом слова «общность» как «спільність» и «спільнота» (первый вариант акцентирует общие признаки, второй – социальное объединение).

Наиболее разработанный вариант демонстрирует преемственность с классической социологией – с переносом исследовательских акцентов с общества в целом на его отдельные элементы. Этот подход размечает реальность по *«принципу матрёшки»*: культура состоит из субкультур, а общество состоит из сообществ. При этом сообщество понимается как структурная единица социума, одновременно предстающая его моделью, «обществом в миниатюре» (пусть даже с «колоритом», свойственным конкретной сфере, но акцидентальным относительно неизменной сущности (со)общества[11]). Такой подход получил распространение не только в социологии (его рафинированное выражение – распространённые в США *community studies*), но и в социальной философии (к примеру, «коммуникативные сообщества» Ю. Хабермаса). Существенное отличие заключается в том, что *community studies*, *во-первых*, реифицируют сообщества, не проблематизируя их сущность и истоки, а принимая как данность, акцентируя исследовательское внимание на *«concerns»* (аспектах, вызывающих беспокойство, напр. здоровье, девиантном поведении, мобильности и т. д.), а *во-вторых*, привязывают их к определённой территории. Как отмечает представитель «социологии города» Р. Парк:

> «Простейшее возможное описание сообщества следующее: это собрание людей, занимающих более или менее чёткую область. ... Сообщество – это не простое собрание людей, но собрание институтов. Не люди, но институты являются конечным и решающим фактором, отличающим сообщество от других социальных констелляций»[12].

Социально-философский подход, напротив, не склонен к «укоренению» сообщества. Предполагается, что сообщества формируют и структурируют символические ландшафты, а их натурализируемой «эссенцией» является (беспрепятственная) коммуникация.[13]

Gemeinschaft *vs* Gesellschaft

Концептуальная дихотомия *Gemeinschaft/Gesellschaft*, предложенная Ф. Тённисом[14], может быть осмыслена как *противопоставление сообщества* как общины и *общества* как искусственного агрегата. Согласно немецкому социологу, в общине (*Gemeinschaft*) люди выстраивают непосредственные, эмоционально окрашенные отношения. Социальные связи в таком сообществе основываются

---

11 Подобное, несколько постмодернистское, написание – (со)общество – удачно (и лаконично) отражает суть данного подхода.

12 Парк Р. Организация сообщества и романтический характер, *Социологическая теория: история, современность, перспективы*, Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2008, 45.

13 См., напр.: Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие*, Перев. с нем. под ред. Д.В. Скляднева, послесл. Б.В. Маркова, Санкт-Петербург: Наука, 2000.

14 Tönnies F. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig: Fues's Verlag, 1887.

на традиции, языке, близости (физической и духовной). В противоположность этому, общество (*Gesellschaft*) основано на институционально опосредованных, аффективно нейтральных связях. Используя типологию действия М. Вебера, Тённис отмечает, что целерациональность свойственна обществу с его *Kürwille* (раздробленная воля суверенных личностей), а остальные типы рациональности присущи общине с её *Wesenwille* (сущностной волей). При этом формируются принципиально разные типы солидарности: механическая – в первом случае – и органическая – во втором. Теоретизация очевидно производилась с позиции *Gesellschaft*, но с тоской по идеальному, почти утопическому *Gemeinschaft*.

Представленные идеи Ф. Тённиса реактуализируются во второй половине XX века в связи с размыванием общественной солидарности. Тоталитарные проекты прошлого столетия, поставившие под вопрос модерные виды солидарности, актуализировали теоретические поиски альтернативных социальных моделей – на фоне индивидуализации западного общества, раздробления общественных агрегатов («сфер») на множество эгоцентричных «пузырьков пены» (П. Слотердайк). Общим знаменателем концептуализаций в данном направлении явилась *критика государства и отчуждённых форм социальности*. Однако и здесь можно выделить два теоретических направления – социальное и философское. Первое представлено работами А. Этциони, который предлагает заменить общество общиной, «растянутой» до масштабов общества, что зафиксировано в авторском термине «*суперкомьюнити*». Предлагается замена «большого, безликого и пассивного общества» неким «активным обществом», опирающимся на союз локальных общностей всех типов.[15] Впрочем, ещё А. де Токвиль выдвигал сходные идеи:

> «В городках конкурирующий индивидуализм … балансировался и гуманизировался воздействием эгалитарной этики ответственности перед общиной»[16].

В данном теоретическом ключе могут быть рассмотрены и новые версии социальной структуры, предложенные М. Хардтом и А. Негри («множества» как временные ассоциации индивидов, способные противостоять глобальной «империи»[17]), а также М. Кастельсом и его последователями («размытые солидарности», социальные сети и потоки как альтернатива жёсткой пирамидальной иерархии)[18].

---

15 Etzioni A. *The Spirit of Community: the Reinvention of American Society*, N. Y., 1993, 134.

16 Токвиль А. де, *Демократия в Америке*, Москва: Прогресс, 1990, 86.

17 Хардт М., Негри А. *Множество: война и демократия в эпоху империи*, Перев. с англ. В.А. Иноземцева, Москва: Культурная революция, 2006.

18 Кастельс М. *Информационная эпоха. Экономика, общество и культура*, Москва.: Изд-во ГУ ВШЭ, 2000.

Сообщество как топос совместности

Особый интерес в контексте рассматриваемой проблематики представляет обращение к понятию сообщества авторов, не идентифицирующих себя с социологическим дискурсом, в частности Жан-Люка Нанси[19] и Джорджо Агамбена[20]. Теоретические построения обозначенных философов объединяют определённый утопизм и христианские мотивы (в первом случае – латентные, во втором – явные). Это *вызов* одновременно и эгоистичному индивиду – современному *Нарциссу*, – и *Обществу* как тоталитарному проекту стирания личности, её растворения в социальном бытии. Критикуется антропологизация как ключевая методологическая стратегия современного социогуманитарного знания, рассматривающая социальные феномены сквозь призму отдельного индивида. Ж.-Л. Нанси заостряет свою мысль:

> «Индивид – всего лишь осадок реакции разложения сообщества… Вопрос сообщества есть важное отсутствующее звено метафизики субъекта»[21].

Джорджо Агамбен артикулирует подобные идеи следующим образом:

> «Лицемерной фикции, поддерживающей *миф об уникальной и незаменимой природе индивидуального*, единственная функция которого в нашей культуре – гарантировать возможность некоего всеобщего представления индивидуального, Бадалья противопоставляет *абсолютную незаменимость, лишённую представления и представимости*, – абсолютно непредставимое сообщество»[22].

Сообщество рассматривается как со-бытие, бытие-вместе (*l'être-en-commun*), причём именно *«вместе» есть топос обретения себя*. Человек не имеет имманентной сущности, он принципиально трансцендентен: трансцендируя навстречу другому, превращая внутреннее во внешнее, люди обретают «совместность» (*togetherness*). Возникает очевидная аллюзия на теологические идеи троичной сущности Бога, в котором разные ипостаси существуют нераздельно и неслиянно. Известен сюжет о том, что Бог задумал человека по образу и подобию Своему, а сотворил по образу, и человек сам может/должен достичь Богоподобия (будучи наделённым свободой воли). В обозначенном контексте актуализация человеческой сущности может быть достигнута не в границах единичного «Я», а посредством выхода за эти границы[23] – через достижение

19 Нанси Ж.-Л. *Непроизводимое сообщество*: Нов. изд., пересм. и дополн. Перев. с франц. Ж. Горбылевой, Е. Троицкого, Москва: Водолей, 2009.

20 Агамбен Дж. *Грядущее сообщество*, Перев. с итал. Дм. Новикова, Москва: Три квадрата, 2008.

21 Нанси, указ. соч., 27.

22 Агамбен, указ. соч., 29 (курсив мой. – *В. К.*).

23 Подробнее см.: Korabljova V.M. Reactualisation of the Christian Model of Family in the Globalization Context, *Вісник Харківського національного*

«совместности» (*Mitsein* или даже *Mit-Dasein*, как формулирует это Нанси[24]). Современные теологические изыскания предлагают созвучные идеи. Так, украинский исследователь А.С. Филоненко в развёртываемой им евхаристической антропологии[25] настаивает, что современное богословие основано не на опыте богопознания, а на опыте богообщения как *модели всякого общения* – с творением и другими людьми:

> «Личность есть то, что являет себя только в событии подлинной встречи, когда я переживаю радость, я ликую, но *другой* человек в этой встрече, смотря на меня, ликующего, становится свидетелем ликования как явления моего подлинного лица, проступающего сквозь личину повседневности… Личность не раскрывается вне социальности подлинной встречи, которая, в свою очередь, определяется возможностью богообщения»[26].

Подобные мысли изложены Иоанном Зизиуласом в работе *Бытие и общение*, где отмечается:

> «а) Истинное бытие вне общения невозможно. Ничто не существует как "индивидуальность", данная сама по себе… б) Общение, исходящее не от "ипостаси", т. е. конкретной свободной личности, и не направленное к "ипостасям" – конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия»[27].

Другая параллель, возникающая при осмыслении теоретического подхода к сообществу Ж.-Л. Нанси и Дж. Агамбена, связана с психоаналитической концепцией Жака Лакана. Значимо в данном контексте различение Реального и Символического, ведь предлагается *протест против тотального «представления и представимости»*, символических репрезентаций, затушевывающих целостную личность, – правда, с различными интерпретациями Реального (в психоанализе – это ужасное и травмирующее бессознательное, в современном богословии – Бог). Близко к предлагаемым теоретизациям «совместности» как *agio* – «зазора» (Дж. Агамбен) – лакановское понятие *«экстимности»* – внутреннего внешнего, несимволизируемого остатка Реального в самой сердцевине человеческой личности.

університету ім. В.Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. Темат. вип.: *Шляхи релігії в XX–XXI століттях*, 714 (2006), 250–257.

24 Нанси, указ. соч., 148.

25 Филоненко А.С. *Богословие общения и евхаристическая антропология*, [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.pca.kh.ua/2010-01-23-19-50-46/117-fil6.

26 Там же.

27 Зизиулас Иоанн, митрополит, *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*, Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006, 12.

Сообщество как виртуальная реальность

Обозначенные в данном исследовании подходы, в первом приближении напоминающие пёструю мозаику методологий и пресуппозиций, препятствующих возможному синтезу, могут быть сведены воедино *параллаксным видением*[28]. Здесь может быть использован жижековский методологический подход, предлагающий объединять разные точки зрения, между которыми невозможны никакие синтезы и медиации, путём смещения авторской перспективы. Для этого воспользуемся *методологией социального конструктивизма* и *метафорой виртуальной реальности*.

Предлагаем обозначить творимые человеком реальности как «виртуальные», при этом социальная реальность провозглашается не фоном, абсолютным референтом реального, а, наоборот, ключевой «виртуальной реальностью» с наибольшим количеством эпигонов. На первый взгляд это может показаться излишним умножением сущностей, избыточным термином, а также жаждой эпатажа и погоней за несвежей интеллектуальной модой. Попробуем опровергнуть возможные упрёки.

Как остро отметила современная российская исследовательница Е.А. Чеботарёва, сегодня «виртуальное» превратилось в модное означающее, преследуемое множеством гетерогенных обозначаемых. И поскольку предметный референт «виртуального» не легитимирован в научной области, возможно его сочетание с различными авторами, эпохами и предметными областями.[29] Это коррелирует с требованиями современной глэм-науки (Д.И. Иванов), которая должна ориентироваться на требования маркетинга и конститутивного для него рыночного сознания, ставящего во главу угла яркость, образность, привлекательность и т. д.[30]. Вместе с тем «виртуальное» – не просто забытый схоластический термин, реактуализированный бурным развитием современных технологий. В рамках данного исследования это эвристический концепт, позволяющий по-новому расставить акценты и выявить новые импликации.

Во-первых, понятие «виртуальное» фиксирует онтологический статус реальности, отличной от естественной, вне-человеческой – сопротивляющейся человеку, не зависящей от его воли, объективной (слово *object* с английского языка может переводиться как «отрицать», «сопротивляться»). Виртуальная реальность почти всегда определяется как «не совсем» реальность, недо-реальность, то, что имеет бытие, но не существование, потенциальное, а не действительное, и т. д. В таком понимании «виртуальное» противопо-

---

28 Жижек С. *Устройство разрыва. Параллаксное видение*, Москва: Европа, 2008.

29 Чеботарёва Е.Э. *Виртуальная реальность и социальная действительность*: автореф. дисс. … канд. филос. наук: 09.00.11, Санкт-Петербург, 2005.

30 Иванов Д.И. *Глэм-капитализм*, Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2008.

ложно «реальному» (хотя последнее в нашем повседневном опыте не представлено, но предстаёт теоретическим конструктом – полюсом возможных спектров степени «реального»). И именно здесь актуализируется выражение «как бы» – наиболее распространённое слово-паразит в современной речи, проявление «стыдливости языка по отношению к референту»[31], психоаналитическая «оговорка» (*slip of the tongue*) Символического в отношении Реального. Симуляция без симулированного, согласно нашему подходу, – это и есть виртуальная реальность (что содержательно близко бодрийяровскому симулякру). Отсутствие референта, прообраза вызвано тем, что *симулируется не результат, а способность* (симуляция божественной способности эманировать миры).

Во-вторых, виртуальную реальность отмечает так называемый эффект погружения: при помещении внутрь мы перестаём осознавать условность этой реальности, её нереальность. Этот эффект натурализации чрезвычайно значим, поскольку позволяет исследовать процессы и механизмы реификации. Отметим, что здесь важно «переключение режима», изменение «порядка реальности»: под социальной неадекватностью мы понимаем не ложное восприятие физических параметров (напр. слепота), а именно смешивание «режимов реальности» – то, что И. Гофман называет «поломкой фрейма» (напр., когда на первом кинопоказе ленты братьев Люмьер люди бежали от поезда).

В-третьих, понятие «виртуальная реальность» предусматривает бинарную логику включения/выключения (сравним с распространёнными в современной социологии терминами ин- и аутгруппы).

В-четвёртых, понятие «социальный конструкт» нагружено механистически-инженерными коннотациями, акцентирующими проектный характер, человека-творца и важность согласованности составных частей, а также возможность до- и перекомпоновки последних (подобно конструктору). В противоположность этому, «виртуальная реальность» позволяет работать с символами и смыслами, нивелируя начальный момент творения и персону создателя (снимая лишние коннотации при рассмотрении социальной действительности как объективированной, деантропоморфизированной реальности). Отметим в скобках, что один из основателей социального конструктивизма А. Шюц использовал понятие «бодрствование» как критерий «внимания к жизни», органично ложащийся в логику «виртуальной реальности» (распространено использование сновидения как метафоры виртуальной реальности).

«Виртуальная реальность» используется нами в отношении сообщества и других антропогенных реальностей как *метафора*, что предполагает дистанцирование от предметной реальности и импликаций, предусмотренных наличным дискурсом (киберпространство, сетевые сообщества и проч.). На первый взгляд, меткая

---

31 Агамбен, указ. соч., 57.

метафора может искажать мысль и благодаря своей яркой наглядности уводить в ложные направления ввиду избыточных аллюзий.[32] Впрочем, как справедливо отмечают современные российские исследователи:

> «Необходимо избавиться от иллюзии, что метафорическое может быть полностью элиминировано из концептуальной схемы или полностью заменено рационально-логическим. Совокупность онтологических допущений может быть заменена лишь другой совокупностью онтологических допущений, исходная метафора – новой метафорой»[33].

В истории социальной мысли метафоры играли значительную роль при раскрытии сущности общества: наиболее известными и эвристичными оказались метафоры *организма* (Г. Спенсер), *системы* (Т. Парсонс), *поля* (П. Бурдье), *театра* (И. Гофман, Г. Дебор). На наш взгляд, базовая метафора делает теоретические положения более наглядными и завершает теорию, являясь определённой «точкой сборки» объекта, предмета, методологии и общей стратегии исследования.

Антропогенное истолкование (со)общества основывается на исследовательской гипотезе, что человек является *виртуальным креатором*.[34] Это единственное существо, способное выстраивать виртуальные реальности, эманируя собственную сущность (ещё один парафраз человеческого Богоподобия). Тема самоопустошения, выливания себя во что-то другое, внешнее по отношению к себе, как средство обретения собственной сущности, эманация как самоосуществление являются, по мнению П. Рикёра, ключевыми темами немецкой философии, начиная ещё с теоретических построений немецких мистиков, напр. Я. Бёме.[35] Эта тематика основывается, естественно, на теологическом дискурсе: так, Св. Павел в *Послании к Филиппийцам* отмечает, что Бог самоопустошается во Христе. Человек, задуманный по образу и подобию Божьему, не имея собственной экологической ниши в мире, создаёт собственный мир, представляя собственные творческие способности. Возможно, человек стремится достичь Богоподобия, конкурировать с Господом через демонстрацию альтернативных реальностей. В рамках такого подхода нет принципиальной разницы между социальной и киберреальностью как проекциями человеческой сущности. Просто сегодня появились мощные технические возможности, позволяющие меньше использовать «материальное априори» (Э. Гуссерль),

---

32 Критику Марксовой метафоры *здания* (состоящего из базиса и надстройки) Л. Альтюссером см.: Althusser L. Ideology and Ideology State Apparatuses. In: S. Žižek (ed.) *Mapping Ideology*, London, N. Y.: Verso, 1994, 106.

33 Бондаренко Н.Г., Пржиленский В.И. *Социальная реальность: образы и концептуализация*, Москва–Ставрополь: Изд-во СГУ, 2009, 6.

34 Корабльова В.М. Людина як віртуальний конструктор, *Філософська думка*, 6 (2007), 25–33.

35 Рікер П. *Ідеологія та утопія*, Перев. з англ. В. Верлоки, Київ: Дух і Літера, 2005, 44.

вещное «оснащение» (М. Хайдеггер, И. Гофман) – то есть мир физических объектов, природу, – взамен противопоставляя им симулированное пространство нематериальных объектов.

Здесь уместно привести собственное определение виртуальной реальности – во избежание терминологической путаницы и для кристаллизации смысла приведённых утверждений. Не следует отождествлять виртуальную реальность с киберреальностью – существование первой не требует специальных информационных технологий, и поэтому она является более широким, родовым, понятием относительно киберреальности. Свидетельством отсутствия качественной разницы между социальной и виртуальной реальностями являются нарастающее структурирование киберпространства, стратификация и иерархизация киберсубъектов по типу и алгоритму социальной структуры. Киберпространство как лакуна свободы, свободная от влияния социума, быстро социализировалась, а затем институализировалась (сначала возникли правила и «мандаты» (т. е. роли и соответствующие ожидания), затем – структуры и санкции).

Методологической триадой для определения статуса виртуальной реальности является классическая дихотомия «субъективная реальность/объективная реальность», дополненная понятием «интерсубъективная реальность», присущим постклассическим философским изысканиям. При этом следует различать феноменальную (объективно-субъективную) реальность и социальную (интерсубъективную) реальность. Первая может быть постигнута как продукт интерсубъективной реакции субъекта (человеческой психики) на объекты окружающего мира. Именно на пересечении субъекта и объекта, на их слиянии и взаимной корреляции строится мир явлений (феноменальный мир), который, по сути, и является так называемым «природным миром». Именно эта феноменальная реальность (явленность вещей нам, «физическая реальность» как модель восприятия, оформленная нашим сознанием) становится первичной и естественной для человека, именно она является изначально данной подлинностью. Социальная реальность также, наравне с феноменальной, является смешанным субъективно-объективным типом реальности, однако они принципиально отличны. Феноменальная реальность изначально моносубъектна, она основывается на взаимодействии когнитивного субъекта и объективного мира, выстраивается через постижение мира в опыте. Несмотря на то что этот познавательный опыт и его результаты затем соотносятся с опытом и результатами других индивидов, образуя аддитивную феноменальную реальность, которая может в определённой степени называться интерсубъективной, начальной точкой референции является всё же единичный индивидуальный опыт, с которым каждый раз соотносится и которому соразмерна любая новая информация.

В противоположность этому, интерсубъективная реальность – это сумма единичных субъективностей, объективированных наружу, а также, если воспользоваться наработками диа-

логической парадигмы, и всё, что происходит «между», в «топосе совместности». Итак, можно отождествить интерсубъективную реальность с социальной и противопоставить её физической (природной), поскольку существует определённая естественная реальность, созданная без участия человека; это определённая данность, в которой начиналась эволюция человеческого сообщества. Но интерсубъективная, социальная реальность – это данность, в которой начинается жизнь каждого отдельного человеческого существа. По своей природе эта реальность субъективна, однако в отношении каждого отдельного человека она является объективной, и степень её интериоризации выступает мерой вхождения в общество, степенью социализации субъекта.

Если рассмотреть дискурс виртуальной реальности, то сначала она противопоставлялась, в частности, социальной реальности. Подобное понимание социальной реальности как точки референции «реального» достаточно прочно вошло в научную литературу и повседневный «здравый смысл», что и затрудняло рассмотрение самой социальности как виртуала. Теоретические обсуждения виртуальной реальности начинаются во второй половине XX века, что связывается с появлением так называемых «высоких технологий». Сам термин «виртуальная реальность» предложен Жароном Ланье в конце 1980-х. Понятие оказалось чрезвычайно удачным и быстро прижилось в философском лексиконе, стимулировав шквал работ, посвящённых данному феномену. Как это часто происходит, новая категория была ретроспективно спроецирована на весь историко-философский процесс, в результате чего нашлись исследования виртуала у Платона, Фомы Аквинского, Николая Кузанского и др. Подобный ход «ретроспективной историзации» может быть истолкован как попытка придать историческую глубину (а следовательно, обоснованность) новому дискурсу, опереться на власть «архетипического суждения».

Если согласиться с нашим подходом, согласно которому человеческое бытие изначально предполагает виртуальность, возникает закономерный вопрос: почему эта проблема всплыла на поверхность только сегодня? Мы видим здесь *две* основные причины. *Во-первых*, благодаря постмодернизму и общей стратегии критики «проекта Просвещения», точка референции сама стала плавающей, всевозможные «эталоны» были дискредитированы, а всё вокруг подвергнуто сомнению, в результате чего был ослаблен дискурс «реальности» социальной реальности: с одной стороны, она стала объектом философской рефлексии, с другой – эта рефлексия лишилась столетних стереотипов и штампов. *Во-вторых*, появилась киберреальность как квинтэссенция виртуальной реальности, как виртуал в чистом виде, полностью лишённый «физики». Любое вещество в чистом виде, «без примесей», является более подходящим объектом научного исследования, и в этом смысле киберреальность сделала возможным более полное исследование феномена виртуальной реальности.

Здесь уместна параллель с фантастическим рассказом Станислава Лема *Странные ящики профессора Коркорана* из *Воспоминаний Ийона Тихого*. В работе 1957(!) года издания рассказывается о том, как профессор Коркоран проводил эксперимент по созданию искусственного мира как материального воплощения монадологии Лейбница. Идея учёного заключалась в создании электронных сознаний, отделённых друг от друга в железных ящиках, которые получали бы электрические импульсы из специальных устройств и реагировали на них как на ощущения внешнего мира:

> «Если бы вы подняли крышку барабана, то увидели бы только блестящие ленты, покрытые белыми зигзагами, словно натёками плесени на целлулоиде, но это, Тихий, знойные ночи юга и рокот волн, это тела зверей и грохот пальбы, это похороны и пьянки, вкус яблок и груш, снежные метели, вечера, проведённые в семейном кругу у пылающего камина, и крики на палубе тонущего корабля, и горные вершины, и кладбища, и бредовые галлюцинации, – Ийон Тихий, там весь мир!»[36]

Важным моментом общей конструкции является то, что конкретные импульсы – «события» – не предопределены заранее: селектор случайным образом соединяет различные ящики с различными катушками. Кроме того, сами ящики могут влиять на развитие событий, имея определённую «свободу воли». Вследствие эксперимента в одном из ящиков персонаж «учёного» начал конструировать искусственную реальность, что, естественно, привело «творца» (профессора Коркорана) к мыслям о собственном месте во Вселенной. Похожие идеи сегодня широко представлены в фантастической литературе и массовом кинематографе («Матрица», «Тринадцатый этаж», «Начало» и др.). Подобно тому как Великие географические открытия во времена Возрождения, показав существенно различные культуры и общества, стимулировали развитие исследований собственной, европейской, культуры, поставив под сомнение её самоочевидность, – информационная революция XX века, создав правдоподобные симулированные реальности, тем самым поставила под сомнение реальность того, что до сих пор *считалось очевидно реальным*. И именно философии как тысячелетней интеллектуальной традиции разоблачения мнимых очевидностей принадлежит ключевая роль в реагировании на этот социокультурный «вызов» современности.

Параллаксное видение сообщества

Подытоживая, следует отметить, что понятие «сообщество» сегодня оказалось необычайно востребованным в разных дискурсах, что сопровождается имплицированием ему существенно отличных смыслов. Наиболее эвристичными представляются попытки соци-

---

[36] Лем С. *Из воспоминаний Ийона Тихого: I. Странные ящики профессора Конкорана*, [Электронный ресурс] Точка доступа: http://lib.guru.ua/LEM/korkoran.txt.

альных теоретиков увидеть в сообществе модель альтернативной социальной структуры, противостоящей модерной монолитности иерархически выстроенных крупных социальных агрегатов. В такой интерпретации «сообщество» обозначает гибкую ассоциацию индивидов, адекватную состоянию «информационной цивилизации» и «текучей современности», – *минимум социальности* в современных условиях, дающий *чувство социальной укоренённости без «социальных пут»*. В то же время такой подход должен быть дополнен «взглядом извне», интерпретирующим сообщество как «со-вместность», осмысленную как *топос со-бытия, разлом общественной структуры тотальной репрезентации*, возвращающий человеку полноту бытия.

Два обозначенных подхода соединяются в данном исследовании параллаксным образом – через авторскую концепцию *сообщества как виртуальной реальности*, выступающей референтом реального для своих эпигонов. Предложенный подход может быть интерпретирован как метапозиция, уравнивающая все подходы по критерию достоверности для своих последователей (ин- или аутпозиция), он также демонстрирует возможности комплементарности изложенных концепций. Не стоит противопоставлять экзистенциальное и социальное как несовместимое: гипостазирование и эссенциализация любого из элементов социальной реальности – индивида, социума или сообщества – представляются изначально ограниченной позицией, более продуктивно показать их *взаимное перетекание*. Предлагаемый теоретический ход основан на том, что человеку изначально имманентна социальность: она внутри его, а не навязана извне. Трансцендируя, эманируя себе вовне, люди образуют «пространство совместности», виртуальное по своему статусу, но реальное по своим последствиям.

Таким образом, не сообщество должно быть понято как микромодель общества, а, напротив, общество как макросообщество, которое для своего воспроизводства и эффективности функционирования задействует механизмы симплификации (редукции индивида к набору социальных ролей и статусов) и реификации (натурализации виртуального). При этом данным процессам всегда противостоит «обратный ход» контрреификации, разламывающий общественную тотальность и формирующий спонтанные – исчезающие и возникающие вновь – топосы совместности.

СООБЩЕСТВО: ПРИМЕЧАНИЯ К ТРЁМ ТЕМАМ

Николай Семёнов[1]

Abstract

The article considers three constructive elements of the social life – the imaginary, the gift and the fight. The author brings into question the structural understanding of the imaginary, pointing at its fluctuating character. Addressing the question of the correlation of the real and the imaginary the author states a hypothesis of existence of a transit zone between the real and the imaginary. The text points out a subtle connection between the collective imaginary and the openness to the gift. In this connection two dangers menacing the life of the community (that is a weakening of our power of imagination and the degradation of the gift) is discussed. The phenomenon of the fight becomes a subject of discussion within the statement that it is possible to judge about the society basing on the type of the fight that develops in this society, by what means it is conducted, who and to what extent is involved in it. It is important for the author to show that the community is always an interweaving of positive and negative interdependence.

Keywords: community, the imaginary, gift, struggle.

Предлагаемый текст не претендует на то, чтобы называться статьей. Это, скорее, «рабочие записки», в которых я пытаюсь наметить пути для анализа *воображаемого*, *дара* и *борьбы* – трёх конститутивных элементов социальной жизни – в их взаимосвязи.

1. Сообщество и воображаемое

Что, собственно, производит работа воображения? Каково воображаемое современных сообществ? Какова сила воображения данного сообщества и от чего это зависит? Она сильнее в тоталитарных и авторитарных режимах, где, кажется, играет компенсирующую роль в условиях несвободы, – или в демократических, где именно свободой и подпитывается? С каким коллективным воображаемым имеет дело наше общество? Как это воображаемое воздействует на его, сообщества, жизнь? – Мне любопытны эти вопросы; может быть, слово «любопытный» здесь не вполне уместно (пожалуй, оно может показаться несколько легкомысленным). Что же, скажу так: они для меня важны. Почему же?

[1] Николай Семёнов – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Института теологии имени святых Кирилла и Мефодия при Белгосуниверситете (г. Минск, Беларусь).

Итак, я предлагаю три разворота (как увидим далее) темы сообщества. И первый из них касается Воображения.[2] Социальная жизнь невозможна без работы воображения. Без него не создаются утопии, проекты, идеальные образы, матрицы надежды и утешения. Возможно (как я лично и полагаю) воображаемое так или иначе вплетено во все «клеточки» социальной материи.

Сразу же, впрочем, отметим: коллективное воображаемое – сложный продукт и может быть при этом внутренне противоречивым. И о нём нельзя сказать «моё» или «наше»; это не собственность, а, скорее, сила, связывающая людей, их сознания, незримыми нитями. Например, воображаемое средневекового общества опиралось на представления о Боге и дьяволе, смертном грехе (теология, как известно, различала грехи простительные, тяжкие и смертные) и непрощаемой вине, аде и рае. Всё это переживалось непосредственно, на уровне самой телесности, и коренилось в бессознательном. Совсем не так, как у современного «просвещенного» верующего. Воображаемое нашего макросообщества (я предлагаю различать микро- и макросообщества) структурировано по меньшей мере тремя противоречивыми составляющими: национальная самобытность, которую так старательно сегодня подчёркивают; европейская принадлежность, европейская самоидентичность (при всех разговорах о «славянском единстве» мы не хотим, да и не можем отказаться от утверждения, что «мы – европейцы»); советское наследие, причудливо преломляемое через наши современные реалии. Ещё одно воображаемое (постоянно воспроизводимое в известных празднествах), связано с Победой. Культивируется безусловность и даже святость чувства того, что Победа, одержанная нашими отцами, – это и наша победа, мы её законные наследники; они, наши деды и отцы, были победителями, значит, мы тоже (как бы «автоматически») уже есть победители. Таким образом, это воображаемое говорит нам о том, что победа передаётся по наследству.

Но воображаемое, вообще говоря, может быть развёрнуто в трёх плоскостях: то, которое держит нас в своём плену; направляющее воображаемое, с опорой на которое мы общаемся и действуем; наше свободное сотворение воображаемого. Стоило бы, я думаю (к сожалению, здесь для этого нет места), поразмышлять и над этой «триадой»: воображающее/воображаемое/воображение.

---

[2] О Воображении следует посмотреть не только *Критику чистого разума* Канта (раздел трансцендентальной аналитики), но и хотя бы следующие работы: Метц К. *Воображаемое означающее. Психоанализ и кино*, Санкт-Петербург, 2010; Лакан Ж. *Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа*, Москва, 1999 (там есть раздел «По ту сторону Воображаемого – Символическое, или От маленького другого к Большому»); Голосовкер Я.Э. *Имагинативный абсолют*. Москва, 1961 (имагинация: от лат. *imago* – образ, творческое воображение); Федье Ф. Воображаемое. Власть. В: *Франсуа Везен. Франсуа Федье. Философия французская и философия немецкая*. Москва, 2002.

Отметим также и двойственность воображаемого: это то, что позволяет творить в рамках сообщества (и значит, поддерживать его); но это и то, что определённым образом ограничивает деятельность сообщества. Не позволяет ли нам данный концепт различать и два вида творчества? А именно: творчество в рамках данного коллективного воображаемого – и осуществляющего прорыв за эти рамки. Всякое сообщество нечто изобретает; можно даже судить о нём по его изобретениям. Но изобретения ведь тоже в значительной степени определяются силой воображения и горизонтом доступного нам воображаемого.

Я, далее, полагаю, что воображение не проистекает из языка. Воображение предшествует языку и без него язык мёртв. Можно допустить, что закономерность такова: слабеет воображение – чахнет и вырождается язык. Само собой, сообщество невозможно без языка. Философия XX века с её так называемым «лингвистическим поворотом» разве что только не обожествила язык (границы моего языка есть границы моего мира; язык есть дом бытия; или ещё у Хайдеггера: язык не может иметь основание, ибо основание – это он сам). Как будто бы языку доступно всё, что только вообще может быть доступно. Но как замечает Паскаль Киньяр в своём последнем романе *Тайная жизнь*, «из слов лица не выстроишь. Жизнь может обойтись без языка. Слово – роскошь, без которой жизнь возможна. Когда мы говорим – это не истоки в нас говорят, это мы сами приукрашиваем их, сами разливаемся, растекаемся, превращаем их в заслон против изначального замысла»[3]. А потому нет – и никогда не будет – «чистой общественности» без какого-либо «антиобщественного элемента». Отсюда, между прочим, следует недостаточность одного лишь юридического понимания преступления как такового.

И другое следствие, если угодно. Развивать силу воображения под опекой общественности и только (школы, воспитательные учреждения, всякого рода союзы и объединения, телевидение, журналы и прочее) – просто смешно. Всё перечисленное прежде всего нормирует. Воображение же в известном смысле – это взрывная и, значит, «антиобщественная» сила. И тем не менее необходимая обществу, как витальность необходима возвышенности духа (вспомним Макса Шелера). Воображение, видимо, не творит социальное непосредственно, скорее оно «лежит» (работает) в его подоснове. Таким образом, мы приходим к парадоксу: так называемая стабильность общества зиждется на взрывоопасном материале. – Итак, с воображением в общественное входит опасное, необычное и необычайное. Сила воображения парадоксальна, она позволяет присутствовать тому, чего здесь нет. Вообще говоря, есть *три* силы, поддерживающие и терзающие нас: память, обращённая в прошлое (в своей автобиографической книге *Луковица памяти* Гюнтер Грасс – различая, между прочим, память и воспо-

---

[3] Киньяр П. *Тайная жизнь*, Санкт-Петербург, 2013, 63.

минания, – пишет: «У луковицы не одна пергаментная кожица. Их много. Снимаешь одну – появляется новая. Если луковицу разрезать, потекут слёзы. Луковица говорит правду только при чистке»)[4]; воображение, обращённое в будущее; созерцание, как кажется, безнадёжно пытающееся схватить настоящее. Во-ображение: от слова «образ», а «образ намного древнее слов» (Паскаль Киньяр).

Если говорить о нашем реальном и нашем воображаемом существовании, то второе вряд ли удастся вывести из первого; скорее даже наоборот. Моё воображаемое существование запечатлевается на реальном, и в результате образуется весьма сложный симбиоз того и другого. Поэтому-то слабой силе воображения обычно сопутствует скудость реального (существования), его смысла и устремлённости. Парадокс в том, что воображаемое тем не менее в принципе нереально; загадка (а может быть, тайна) в этом и заключается: как оно (воображаемое) влияет на реальное и, более того, присутствует в нём самом. При этом мы можем различать воображаемое личное, характеризующееся той или иной степенью интимности, – и коллективное, в котором выражается то, что мы называем «социальностью». Между тем и другим возможно некое «переключение» (увод в сторону, *se-ducere*). А то, что недоступно даже воображению, – невообразимое? Есть ведь и несказанное или то, что древнее языка; быть может, там и таится исток нашего воображения? И не должны ли мы различать то, что поражает наше воображение (всегда можно спросить: почему?), – и нас самих, поражённых, когда мы начинаем мыслить и жить по-другому. И тогда в сообществе происходит некий сдвиг, который лишь впоследствии начинает ощущаться.

Но разве воображение не держит нас в рабстве? Не кристаллизируется ли здесь то, что изначально управляет нашей жизнью – и от чего надлежит оторваться, если хочешь быть свободным? Воображение как-то связано (должно быть связано) с завороженностью. Оно создаёт образ или образы, которые нас завораживают. Но ведь нельзя жить в состоянии постоянной завороженности; как же освободиться от чар этого образа? Либо запрет, погребение в немоте и ненаглядности; либо раз-облачение (через осмеяние, иронию, аналитическую критику, генеалогическое исследование и т. п.; всё это, таким образом, и социальные практики, и личностные предприятия); либо любовь (которой разве соответствует хоть какой-то адекватный образ?); либо вера, которая сжигает все образы, кроме одного-единственного, выше всех остальных, кроме Прообраза. (Кстати, многими высказывается мнение, согласно которому наш – «ваш мозг не видит разницы между миром внешним и миром вашего воображения» (Джон Диспенза); и «вне нас нет никакого “там”, независимого от того, что происходит “здесь” – в нашем воображении» (Фред Алан Вольф).[5]

---

4 Грасс Г. *Луковица памяти*, Москва, 2008, 10.

5 Цит. по: Арнти У., Чейс Б., Висенте М. *Кроличья нора, или Что мы знаем о себе и Вселенной*, Москва, 2011, 88–89.

И всё же обычно одни из нас держатся за приоритет реальности над выдумкой и стремятся показать жизнь как она есть. Другие отстаивают приоритет воображаемого, которое побуждает идти нас в сторону неведомого и которое неким не очень понятным образом тесно сплетается с реальностью, так что «на самом деле» мы живём в воображаемо-реальном мире. Всё это, разумеется, имеет свои следствия. Вероятно, важно осознать следующее: воображение – никогда не застывшая, но текучая горячая лава (и следовательно, вряд ли может быть описана в терминах структуры); в его движении мы рождаемся заново – и постоянно; и в его (воображения) движении выражается, быть может, бесконечная игра нашего существования. Но есть и опасность, которую Витольд Гомбрович где-то (кажется, в своём *Дневнике*) обозначил так: «Мы задыхаемся и захлёбываемся в тесном, узком, жёстком воображении о нас другого человека»[6]. И не должны ли мы признать ещё и некую размытую, смутную транзитную зону – между реальным и воображаемым? Ни то, ни другое, но всё же каким-то образом причастное и тому, и другому. Полуреальное, полувоображаемое? Такие гибриды возможны?

2. Сообщество и дар

Язык дара изначально есть язык религиозный, сакральный; лишь позднее он подвергся секуляризации и, если так можно здесь выразиться, социализации. При этом дар, *во-первых*, всегда был связан с жертвенностью и, *во-вторых*, требовал ответного явного дара (или, по крайней мере, неявно обязывал к таковому). В языческих религиях богам приносились дары, в ответ на которые боги тоже изливали свою милость на землю. С даром также связано двоякое: способность и умение приносить дар (дар, преподнесённый неправильно, не может быть принят) – и способность и умение принимать дар. Печально, когда человек не умеет принять, принимать самые ценные дары и дары вообще.[7] – Итак, вам дарят нечто, и это обязывает к ответному дару. Но, допустим, вам нечего подарить в ответ, подарить нечто равноценное. И вы попадаете в странную зависимость; дар превратился в орудие власти.

Дар противостоит утилитаризму обмена и основан на взаимности. А точнее, он сам эту взаимность и учреждает. Мы, пожалуй, можем говорить об особой экономике дара, не ориентированной на прибыль, но на нечто иное. На что же именно? – На установление и поддержание тех внутренних связей, которые, собственно, и конституируют сообщество не в порядке одной лишь общей пользы, но некоего сродственного единства. Польза – это всего лишь польза, а последнее (то есть указанное только что единство) определяет

---

6 Цит. по: Ермонский А. Тревожное обаяние пана Витольда. В: Гомбрович В. *Фердидурка*, Санкт-Петербург, 2000, 14.

7 По этой теме см. прежде всего классическую работу: Мосс М. Очерк о даре. В: Мосс М. *Общество. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии*, Москва, 1996.

ту радость совместного присутствия, без которой общество рано или поздно превратилось бы в род тюрьмы (с желанием сбежать из неё). Мы уже говорили о двояком смысле слова 'дар': дар, который я приношу другому или он – мне; его надо уметь принять. И дар в смысле твоего таланта, твоей способности – и их, этот талант и эту способность, – надо суметь реализовать, проявить. Тут, кстати, тоже может участвовать работа воображения.

Дар может быть утрачен – и ничто не сможет его возместить. Ибо «дар одного существа другому, вплоть до самозабвения, подобен передаче тепла, и солнца, и света»[8]. Вообще мы могли бы говорить (разумеется, помимо прочих) о *трёх* важных видах связи в сообществе: двух «позитивных» (через общее коллективное воображаемое и благодаря взаимности дара) и одной «негативной» (отношения, возникающие в борьбе и через борьбу). Дар обязывает, призывает и даже принуждает к ритуалу, который можно рассматривать как упорядоченную и действенную совместность. И «там, где нет ритуала и обрядов, начинается истерия, то есть индивидуальный фольклор, создаваемый каждым из нас»[9].

Дарить и получать дары от других – ни с чем не сравнимая радость, придающая особую полноту нашему существованию. Ведь в даре выражено признание и призыв, который можно выразить одним словом» «Живи!не умирай!ты важен для нас!»; дар – это своего рода инъекция в нас энергии той бескорыстной щедрости, которая, быть может, выражает саму квинтэссенцию человеческого в нас. Пафос этих слов выражает на самом деле нечто очень серьёзное для сообществ, и современных сообществ в особенности. Способность дарить, желание дарить, культура дарения – насколько они всё ещё значимы в нынешних коммерционализированных структурах, где дар – это подарок, имеющий свою цену, соответствующую статусу, престижу одариваемого, социальному стандарту и соображениям собственной выгоды (например, личного продвижения)? Нынешний ритуал одаривания потерял некую внутреннюю сакральность, причащавшую нас некогда к чему-то высшему (я обозначил бы это левинасовской категорией «выси»), которое предустанавливало значимость всего того сущего, с коим мы имели дело. – Значит, вот *две* (как минимум) важные вещи для живого сообщества: наше коллективное воображаемое – и наша открытость дару. И, следовательно, две опасности: ослабление нашей силы воображения, деградация дара – и как личной способности, бескорыстного желания дарить, и как социального института.

3. Сообщество и борьба

Речь пойдёт не об индивидуальной борьбе, поле и возможности которой сами так или иначе определены борьбой партий, органи-

---

8 Киньяр, указ. соч., 185.

9 Гретковска М. *Метафизическое кабаре: Роман. Рассказы*, Санкт-Петербург – Москва, 2003, 134.

заций, движений. Последние же борются за политический, культурный, социальный престиж, то есть за ту позицию, которая даёт наибольший символический капитал и доминирование, что позволяет именно этому движению определять общие цели и этические нормативы данного сообщества. Вопрос заключается в том, борьба ли различных движений конституирует сообщество, или, наоборот, данное сообщество определяет то, какие движения появятся на политической, социальной сцене, а равно и сам характер их борьбы. Борьба – это значит, что со-общество вовсе не есть некая благодатная форма со-бытия (солидарность, сотрудничество, сочувствие и т. д.); здесь всегда будут победители и побеждённые, что создаёт перекрёстную сеть отношений: между победителями (как они разделят свою победу), между победителями и побеждёнными (какова будет форма доминирования), между самими побеждёнными (здесь есть своё неравенство: одни из них ближе к победителям, другие радикально отвержены). Что касается политических, социальных, любых вообще движений, то они предполагают наличие лидеров и достаточно радикальной идеи, которая ими продвигается, а также симпатизирующих ей людей, воли к её реализации и определённой организации (но не столь жёсткой, как в идеологических системах, а более мягкой и гибкой).

Итак, любое сообщество пребывает в состоянии внутренней борьбы той или иной степени напряжённости. Борьба – что не значит обязательно война. Дабы борьба превратилась в войну, необходимы как минимум *три* операции: концентрация борьбы – её глобализация – и её острая поляризация (наличие двух враждебных лагерей).[10] Если солидарность, сотрудничество определяют связность сообщества, то борьба – его внутренний тонус, степень напряжённости, диалектику его динамики. Поэтому о сообществе можно судить по тому, какая борьба в нём разворачивается, какими средствами и методами она ведётся, кто и насколько в неё вовлечён.

И поэтому же мы должны как-то учесть возмущения (когда говорим о «стабильности» и «Порядке»), которые присущи любой системе. Вообще говоря, нельзя обойти вопрос о том, что существует намного больше неупорядоченных конфигураций (следовательно, степень свободы здесь выше), чем упорядоченных. В сообществе последние определяются традициями и законом. При этом в случае упорядоченной конфигурации должны быть выбраны с как можно большей точностью начальные условия. Я здесь не ссылаюсь на различие интересов, а говорю о формальной стороне дела; то есть это «превосходство» неупорядоченных (в должной степени) конфигураций и необходимость выбора как можно более точных условий (забота об определённой предсказуемости) делают борьбу в любой системе неизбежной (даже при отсутствии «субъектов»). Наличие борьбы определяет присутствие неопределённости. Конечный

---

[10] О весьма необычном взгляде на войну см.: Хофмастер Х. *Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат*, Санкт-Петербург, 2006; а также: Трейси Б. *Победа*, Минск, 2004.

исход борьбы чаще всего непредсказуем; всегда может появиться и проявиться непредвиденное. Если мы делаем акцент на Истории («сохраним наши священные традиции» и т. п.), то мы теряем определённость в отношении Проекта (проектирование) – и наоборот. То же самое в соотношении Стабильности и Инновации. Как в этих условиях быть Власти, как ей действовать? Она желала бы одновременно и сохранения стабильности, и проведения инноваций. Обычный результат – провалы и там, и там.

С этим, по-видимому, как-то соотносится принципиальная асимметрия; пространственно-временной соответствует социальная. Асимметрия прошлого и будущего, верха и низа, правого и левого; таким образом, неверно, что «в конечном счёте», допустим, верх тождествен низу и наоборот (гераклитовская диалектика). Следовательно: прошлое не определяет будущее (по крайней мере, целиком или даже в важнейшем) – как и наоборот: то, что было, не обусловливает полностью то, что есть, и то, что будет. Равно и наоборот, имея в виду, напр., концепцию конструирования прошлого, истории, исходя из настоящего, которому принадлежит историк, – или то, что «время временится из будущего» (то есть что прошлое и настоящее «определяются» будущим). Согласно гераклитовскому взгляду, общество рождается из борьбы, а не в сообществе рождается борьба. Она там длится, ибо печать рождения неизгладима. Борьба также рождает миф; нет ни одного мифа, где вообще отсутствовала бы борьба. Сообщество, пережившее борьбу, которая и формировала это сообщество, борьбу одной силы против другой, вступает в какую-то новую фазу, и прежние мифы, питавшие его, погибают.

Сообщество и сообщничество: как-то они связаны, эти два феномена. В принципе, наши позиции не взаимозаменяемы. Даже в родстве связи не взаимообразны. Мы уже говорили об асимметрии; и взаимность между людьми всегда остаётся в той или иной степени асимметричной. Эта асимметрия уже сама по себе обусловливает возможность борьбы. Так, в любой семье, сколь бы прекрасной она ни была, идёт скрытая борьба, по меньшей мере, скрытая. Хотя она может маскироваться под воспитание, заботу, попечение, помощь и прочее. Однако язык толкает нас к взаимности, и потому её трудно избежать; ведь сообщество – это прежде всего язык. Но и с языком идёт борьба; об этом, в частности, свидетельствует вся история литературы.[11] В борьбе важен её характер; она может быть прекрасной – и может быть ужасной. Почему же она воодушевляет многих и в том, и в другом случае? Поединок Ахилла с Гектором – беспощаден и прекрасен, и нас восхищают оба героя. Между тем тело поверженного Гектора Ахилл безжалостно протащил по земле на своей колеснице. Борьба, в которой противники уважают друг друга – и борьба, в которой они ненавидят и презирают друг друга. Цель первой – чистая победа, но противнику отдают должное. Цель

11 Свою борьбу с языком, к примеру, вёл такой замечательный автор, как Ив Бонфуа; см. в этой связи его *Внутреннюю область* (Москва, 2002).

второй – тоже победа, но с важной дополнительной коннотацией: унижение (и как можно большее), полное попрание противника, и это ключевой момент апофеоза собственного самоутверждения. Вопрос один: какую борьбу мы ведём? в какую ввергнуты, а не хотели бы? какая борьба разворачивается в нашем обществе – явная либо более или менее прикрытая?

4. И ещё о сообществе

В XX веке в некотором роде обожествили две «сущности» – язык и общественность. Соответственно, как мне кажется, нас преследуют, даже терзают *две* известные заботы: инаковость другого – схожесть с другим. Отсюда, между прочим, и *две* формы страха: страх быть таким же, как все; страх быть совсем иным, а тем самым, и отчуждённым в сообществе и от сообщества. И, соответственно, *две* формы желания: страх знать – и сильнейшее желание знать. Но и страх не узнать – притом что есть и «желание не знать. Страсть неведения. Экстаз и свет антагонистичны»[12]. (Я выделил бы «пять векторов» знания: по-знавать, со-знавать, при-знавать, у-знавать, до-знавать (дознание).) Публичное и интимное. Человек, полностью превратившийся в публичного, общественного, умирает как человек. Но вряд ли это возможно – притом что современное рыночное общество, как кажется, даже сокровенно интимное стремится представить на публичной арене. (А нынешняя публичная арена – это прежде всего экран.) Даже в самых официозных фигурах всё-таки не уничтожен некий, пусть исчезающе малый, остаток этой интимности; быть может, он тревожит их по ночам, являясь скрытой причиной их бессонницы – или их кошмаров. Быть может, говорю я, быть может.

Сообщества – от научных до религиозных, от бандитских до государственно узаконенных, – подчиняются ли они неким общим правилам, при всём их радикальном различии и противоположности преследуемых целей? В обществе всегда есть «расщелины», лакуны антиобщественного в самом же социуме. Это не монолитное тело – и не строгая иерархическая соподчинённость. Нет общества без таких «расщелин». Но они маскируются. О них обычно не говорят; делают вид, что таковых не существует. Ведь в них можно ускользнуть от власти социального. А присутствующее (хотя и заклинаемое) в нём асоциальное манит отстраниться от общества с его нормой, с его обязательствами и принуждениями делать всё и думать как надо, как положено. Ибо только тогда вы – законопослушный гражданин и «приличный человек». Заметим, что любви – как и писательству, как и мышлению – не до «приличий». Собственно, что может создать «приличный» человек? Разве что копию самого себя. Парадокс в том, что «самого» здесь как раз и нет.

И можно согласиться всё с тем же Паскалем Киньяром, что коллективные предписания позитивности, которые приняты в

[12] Киньяр, указ. соч., 219.

наше время, достойны лишь одного – яростного презрения. Какая скука исходит от тех, кого у нас считают «успешными». Завидная цепкость, воля, предприимчивость, но рано или поздно обнаруживаешь и изнанку: узкий мировой и личностной горизонт, банальность суждений и эту связку утилитарной деловой хватки, не лишённой цинизма, с публичной (когда приходится выступать) болтовней о «высоком» («ответственности», «духовности», «моральности» и т. п.). Когда беспощадная деловитость сочетается с морализирующим наставительством, возникает гибрид, который вызывает одновременно и смех, и презрение, и отвращение. Но это тоже вплетается в ткань социального, из неё же и возникая. Сообщество всегда есть переплетение позитивной и негативной взаимозависимости. А как же быть с независимостью? Ведь общество тоже говорит о ней. Говорит, искажая, поскольку подгоняет её под свои собственные стандарты. Тут я снова обращаюсь к Киньяру; возможно, он прав, и «нет другой власти, другого достоинства, другой роскоши, кроме достигнутой вами непредсказуемости, потому что непредсказуемость подрывает вашу зависимость от других, которая носится в воздухе, разбрасывая вокруг свои ветви, лианы, семена»[13].

13 Киньяр, указ. соч., 195.

О НЕВЫСКАЗЫВАЕМОМ И СООБЩЕСТВЕ

Алёна Глухова[1]

Abstract

The present article explores the notion of the unutterable as a mode of enunciation and proposes to treat the unutterable as the foundation of a community. It proceeds with Agamben's adaptation of the theory of enunciation by Benveniste. A parallel is drawn between the notions of the unutterable and the withdrawal by Nancy. The notion of reticence mentioned by Brogan is explored following his interpretation of Heideggerian *being-toward-death* as a foundation of community. The conceptual chain of the unutterable/community/being-toward-death is eventually explored on an ontic level as exposed in the politics of friendship by Derrida.

Keywords: the unutterable, community, being-toward-death, being-with.

Как иронично замечает Ханс Блюменберг в своём эссе о неконцептуальном[2], попытка прояснения проблемы границ охватываемого языком оказывается некоторой приговорённостью философии повторять штудии Гераклита, озабоченного разрывом между законом бытия и речами людей. Здесь следует вспомнить и о знаменитом витгенштейновском призыве «не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано[3]», и о предложении «молчать обо всём том, о чём невозможно говорить». Витгенштейновский запрет на смешивание высказываемого с невысказываемым, как и признание того, что не всё переживаемое нами в качестве опыта оказывается возможным для высказывания, не отменяет, однако, по мнению Блюменберга, ценность яростной, пусть и невозможной для выполнения попытки выразить невыражаемое.

В этой статье мы не претендуем на то, чтобы сказать невысказываемое (сорвать пелену молчания с того, о чём невозможно говорить), но хотим предположить, что невысказываемое содержит высказывание, оказывается разделяемым многими и, возможно, является своеобразной основой сообщества. Эмиль Бенвенист, теоретик высказывания, говорит

---

1 Алёна Глухова – магистр гуманитарных наук (магистрант Paris 8 St-Denis).

2 Blumenberg H. Prospect for a Theory of Nonconceptuality. В: Blumenberg H. *Shipwreck with Spectator*. Cambridge: MITPress, 1997, 81–103.

3 Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат*, [Электронный ресурс] Точка доступа: http://philosophy.ru/library/witt/01/01.html. Дата доступа: 20.07.2012.

об *énonciation*[4] как о процессе освоения языка или освоения мира через язык. Джорджо Агамбен[5] упоминает запланированную Бенвенистом, но так никогда и не реализованную программу исследования за пределами соссюровской лингвистики, предполагавшую транслингвистический анализ текстов и разработку метасемантической теории. Речь здесь идёт, кроме всего прочего, и о том, что высказывание не обязательно должно сводиться к его содержанию (тексту сказанного), но оказывается важным и как само имение места быть, событие речи в действии. Когда мы говорим о том, что в сердце невысказываемого есть высказывание, мы не имеем в виду возможность интерпретировать это невысказываемое (разбирать его текст), но предлагаем рассматривать невысказываемое как модус речи.

Для более ясного понимания того, что мы имеем в виду, когда говорим о невысказываемом, обратимся к рассуждениям Нанси[6] о специфике французского слова *retrait* (английского *withdrawal*), дословно переводящегося как 'удаление', 'исключение'. *Retrait/withdrawal* одновременно обозначает оставление наброска/следа/черты (*trait* – черта, линия, штрих). Таким образом, любое исключаемое остаётся присутствовать в форме отсутствия или в форме следа недавнего присутствия. Так невысказываемое может быть рассмотрено как место присутствия удалённого высказывания.

В диалоге с Жан-Люком Нанси о говорении вне возможности сказать (*Speaking without being able to*[7]) литературовед Анна Смок обращается к пассажу из поэзии Луи-Рене Дефоре. Дефоре пишет о женщине, самой любимой, приходящей во сне, чтобы засвидетельствовать своё отсутствие. Речь идёт о том самом моменте, когда любимый нами Другой приходит для того лишь, чтобы сказать: «Меня здесь больше нет» и «Тот, кто пришёл, это не я». Его приход парадоксальным образом накладывает на нас обязательство говорить, как и любая близость живого существа. Это долженствование, о котором упоминает и Бланшо («Нужно говорить. Говорить, даже не будучи способным[8]»), тотчас же сталкивается с невозможностью хоть что-то произнести, поскольку тот кто-то, кому наше высказывание может быть адресовано, больше не здесь и не нуждается в каком-либо из наших высказываний. Эта необходимость и невозможность говорить разламывают наш голос и вскрывают бессмысленность нашей попытки высказывания. В невысказываемом

---

4 Benveniste E. *Problèmes de linguistique générale II*. Paris: Gallimard, 1974, 80.

5 Agamben G. *Remnants of Auschwitz: The witness and the Archive*. New York: Zone books, 2002, 137–136.

6 «In French, a portrait was a retrait, like the Italian ritratto – which can be understood as "withdrawn" as well as "drawn again, a second time." In the withdrawal, something (or someone) is withdrawn and drawn again»; см.: Nancy J-L., Smock A. Speaking without being able to. In: Nancy J-L. *The birth of presence*. Stanford: Stanford University Press, 1993, 316.

7 Ibid, 311–312.

8 Blanchot M. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

становится важным именно это внутреннее противоречие между долженствованием, необходимостью говорить и невозможностью вымолвить хоть слово.

О невысказываемом (в терминах умолчания и несостоятельности языка) упоминает и Броган[9], когда, обращаясь к текстам Хайдеггера, говорит о бытии-к-смерти как о том, что является предпосылкой сообщества, и рассуждает о *фундаментально общинном и соотносительном* характере *Da-sein*. Сообщество в данном случае понимается не как слияние тождественных друг другу индивидов, но как пространство *между* различающимися сущностями. Мы помним о том, что об умолчании как *сущностной возможности речи* пишет и сам Хайдеггер[10], но нам представляется важным говорить о невысказываемом, опираясь на брогановскую трактовку текстов Хайдеггера в размышлениях о возможности сообщества. Сообщество, о котором говорит Броган (помня, конечно, и о Нанси), не оказывается движимым логикой обмена и подмены (себя – другим, занятия места другого). Сообщество или его возможность не предполагают обязательной включённости в постоянную коммуникацию; осознание собственной смертности и невозможности умереть за Другого приводит скорее к некоторому разладу коммуникации (плавного течения речи), но именно этот разлом и есть основание сообщества. Броган говорит об этом:

> «..именно в несостоятельности языка сохраняется поэтическая открытость *Da-sein* по отношению к уходу (*the withdrawal*) другого и, таким образом – по отношению к возможности скачка в самую сердцевину коммуникации…»[11].

И далее:

> «*Da-sein* сейчас полагается как вопрошатель, поскольку искание и удержание в вопрошании есть для *Da-sein* способ собирания и бытия-вместе с тем, что отлично от него»[12].

Броган видит возможность сообщества в сдержанности и умолчании как альтернативе праздной болтовне, в направленности и открытости. Сообщество удерживается долженствованием обращения, экстатической открытостью, молчаливым вопрошанием, возвращённым другому. Здесь важна *принципиальная непереводимость* языка бытия-вместе, невозможность договориться в этом языке (невозможность подменить себя другим, невозможность умереть за другого); речь идёт о *языке несказанного*. Именно эта непереводимость, это невысказываемое в сердце коммуникации возможного сообщества допускают инаковость и суверенность другого.

---

9 Броган У. Сообщество тех, кто на пути к смерти, *Topos*, 3 (2007), 117–129.

10 Хайдеггер М. *Бытие и время*. М.: Ad Marginem, 1997, 164–165.

11 Броган, указ. соч., с. 126.

12 Там же.

Можно предположить, что в невозможности договориться (присвоить будущее другого) и невозможности окончательно обменяться словами заключается возможность (стремление) бытия-вместе в сообществе. Основание сообщества – в коммуникативном разломе, возникающем на месте принятия-признания другого непереводимым и всегда ускользающим в смерть иным.

Мы хотели бы попытаться рассмотреть предположенное нами ранее, но уже скорее в онтическом, чем в онтологическом ключе, через текст Деррида, посвящённый политике дружбы. В конце концов, не является ли бытие-с другим в дружбе модусом сообщества?

Напомним, что текст Деррида[13] начинается с цитаты, принадлежащей Аристотелю и приводимой Монтенем: *«O mes amis, il n'y a nul amy»*. Таким образом, текст начинается с невозможного высказывания, разделённого на два времени: друзья/нет друзей.

Мы начинаем с тупика, с обращения и констатации отсутствия того, к кому обращаемся (который нам никогда не принадлежит), как если бы две части высказывания оказывались принадлежащими разным временн*ы*м периодам. Как если бы между двумя разновременн*ы*ми высказываниями «о, мои друзья»/«нет ни одного друга» встреча оказалась возможной: апорический шанс для философии и дружбы. Как если бы можно было обратиться к другу, которого уже нет. Как Деррида дальше это поясняет:

> «Какими бы несовместимыми и обречёнными на исчезновение в противопоставлении ни казались эти два времени, в некотором безнадёжно диалектическом желании они создают две тезы, два момента, следуют друг за другом, они показываются вместе, они предстают в настоящем… Эта задержка [несовпадение, *contretemps*. – *А. Г.*] благоприятствует встрече, она проявляет себя без опоздания, но и без отречения: нет обещанной встречи без возможности несовпадения»[14].

«O mes amis, il n'y a nul amy» – это обращение, которое принадлежит кому-то другому (Аристотелю, цитируемому Монтенем). Этим другим является друг, который ушёл. Само действие цитирования другого, или моё ожидание того, как мой друг будет цитировать мои собственные слова (возможно, обращаясь ко мне напрямую), когда меня здесь больше не будет, является, по мнению Деррида, тем самым моментом, где начинается дружба. Кажется, что движущей силой дружбы является заранее вовлечённая память в преждевременное проговаривание (и невозможность этого про-

---

13 Derrida J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

14 Авторский перевод следующей цитаты: «Or si incompatibles qu'ils paraissent, et voués à s'anéantir dans la contradiction, voici que dans une sorte de désir désespérément dialectique les deux temps forment déjà deux thèses, deux moments peut-être, ils s'enchaînent, ils paraissent ensemble, ils comparaissent, au présent… Le contretemps sourit au rendez-vous, il s'y rend sans retard mais sans renoncement: pas de rendez-vous promis sans la possibilité du contretemps (Derrida, op. cit., 12).

говаривания) будущей надгробной речи. В конце концов, что есть дружба, если не эта готовность к скорби и обязательство любить друга *до*, *в*, и *за* пределами смерти? Деррида описывает эту готовность к потере как *тревожное опасение скорби*, неотступно преследующее друга ещё *до самой скорби.*

Говоря о несовпадении/задержке как о том, без чего невозможна встреча, Деррида использует французское слово *contretemps*, что обозначает не только «сбивающее с толку событие» или «несвоевременное выпадение». В музыке *contretemps* (дословно: синкопа) обозначает ноту, сыгранную в слабую долю, после которой следует или тишина, которая приходится на сильную долю, или, собственно, нота, сыгранная в сильную долю. Задержка/синкопа – это временной отрезок между двумя долями, неожиданное смещение акцента. В синкопе всегда есть стремление к чему-то, что следует позже, песня редко заканчивается на синкопе, это напряжение (задержка) должно найти своё разрешение. В каком-то смысле синкопа соединяет два времени/периода через ожидание разрешения. Эта тишина, включённая в синкопу, есть тишина невысказываемого, тишина смещённого акцента и, особенно, ожидания разрешения.

Задержка (синкопа) видится здесь как глубоко печальный акт любви, в котором любить другого означает предвосхищать скорбь, как если бы любое высказывание, обращённое к другу, заключало в себе невысказываемое, оказывалось заброшенным в попытке достигнуть его или её *за* пределами смерти. Эта задержка (несовпадение) оказывается коротким вторжением на неизвестную территорию, тем моментом, когда я забрасываю слова, обращённые к ушедшему другу, за горизонт.

Обращение к другу случается между двумя временами: тем временем, когда я мог обратиться к моему другу напрямую, на «ты», и другим, за горизонтом смерти друга. Это слово, которое даётся и тотчас же оказывается отнятым (зияет следом своего недавнего присутствия). Оно случается только через само-вычёркивание. Как если бы прояснение словом никогда не могло случиться. Как будто кто-то или что-то, будучи отнятым (уже сейчас) у настоящего, оставляет след своего раннего присутствия и остаётся присутствовать в форме отсутствия. Как будто невысказываемое являлось перформативным актом всегда последующей потери. Как если бы это долженствование говорить (долженствование, накладываемое близостью другого) и невозможность внятной речи заключали в себе направленность на сообщество.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕИ ПОЛИТИЧЕСКОГО УЧАСТИЯ: РУССО, РАНСЬЕР, ЛАКЛО

Юлия Мартинавичене[1]

Abstract

The article aims at analyzing the concept of political participation as a basis of community formation, as it is elaborated in the writings of Jean-Jacques Rousseau, Jacques Rancière, and Ernesto Laclau. Reinterpretation of Rousseau's idea of a quantitatively meaningful «participation of the all» in the (post)modern context of the constitution of civil community is seen indispensable as soon as under these circumstances the situation of risk and instability usually dominates. Laclau and Rancière propose another model of a political participation that presupposes entering an agonal sphere of a play where the result depends on a constant dynamic reassembling of the participants' roles and rethinking the very essence of a political game.

Keywords: participation, political subject, social contract, common will, hegemony, articulation.

1. Концепт «участие» в современной политической философии

Сегодня в научном дискурсе слово «участие» наиболее часто звучит в словосочетаниях «политическое участие» и «демократическое участие». Именно вокруг этих понятий строятся теории о (не)возможности демократии, о справедливом распределении права на публичное выступление и права голоса в решении ряда социально и политически значимых вопросов; в контексте этих концептов анализируются параметры функционирования публичной сферы, трансформации пассивной аудитории в активную публику[2] и иные актуальные для политической философии и политической теории проблемы. В то же время широкое распространение темы участия, зачастую представляемого в качестве панацеи для современной (пост)демократии[3], само оказывается объектом подозрения – как понятие, слишком широко участвующее в дебатах о природе хорошей/плохой политики, концептуальная суть которого, однако, крайне редко выно-

---

[1] Юлия Мартинавичене – преподаватель департамента медиа, докторант программы «Философия» Европейского гуманитарного университета (Вильнюс, Литва).

[2] См., напр.: Livingstone S.M. *Audiences and Publics: When Cultural Engagement Matters for the Public Sphere*, Bristol: Intellect, 2005.

[3] Rancière J. *On the Shores of Politics*. London – New York: Verso, 1995.

сится на общее обсуждение. Так, Жак Рансьер задаёт достаточно неудобный вопрос: не является ли идея участия решением не проблемы демократии, а проблемы критики демократии?

Как отмечает Рансьер, понятие участия имеет две стороны медали. Одна связана с идеей необходимости *медиации между управляющим центром и периферией* в рамках той или иной политической системы. Подобную трактовку достаточно часто предлагают в рамках юридической парадигмы говорения о политическом участии как об одном из фундаментальных прав человека, и прежде всего права на выбор своих представителей для осуществления властных функций.[4] Вторая сторона предполагает более радикальное «постоянное *вмешательство граждан-субъектов* в каждый аспект [деятельности политической системы][5]»[6]. Соответственно, понятие «участие» чаще всего формируется на основании семем «вовлечение», «включение/исключение», «доступ», «совещательность» с вовлечением в такие бинарные оппозиции, как «участие/уход», «гражданственность/апатия».

Однако само понимание участия изначально задаётся таким образом, который раз и навсегда определяет конкретные строгие рамки и формы этого участия, что поддерживается научным и популярным дискурсами. Чаще всего под участием предполагается заполнение лакун, оставленных властными структурами, причём это заполнение может представлять как альтернативное, так и полностью противоположное мнение. Таким образом, власть заранее предопределяет возможные точки участия, которые в свою очередь задают и его основные параметры.

Для Рансьера истинным участием является не просто заполнение «позволенных» лакун, но «изобретение непредсказуемого субъекта», постоянное движение, порождающее всё новых акторов и новые формы действия.[7] Во многом их неуязвимость – в этой подвижности и определённой эфемерности, а также во «всегда-открытой» возможности их появления в самых неожиданных для власти точках.

В рамках данной работы планируется рассмотреть истоки современной идеи участия в политической философии (в качестве первого ориентира берётся теория общественного договора Жан-Жака Руссо как один из наиболее радикальных и неоднозначных проектов гражданского и политического участия), а также трансформацию этого концепта в современной политической философии, где значимыми вехами проекта «радикальной демократии» являются работы Жака Рансьера и Эрнесто Лакло.

---

4 Steiner H.J. Political Participation as a Human Right, *1 Harvard Human Rights Yearbook*. 77. 1988.

5 Здесь и далее перевод мой. – *Ю. М.*

6 Rancière, op. cit., 60.

7 Ibid., 61.

2. Параметры и возможности демократического участия

2.1. Гражданин как часть общей воли в проекте общественного договора Жан-Жака Руссо

Первые шаги по определению параметров новой системы *общественного договора* Руссо делает ещё в работе *Рассуждение о происхождении неравенства между людьми* (иногда называемой *Вторым трактатом*), написанной в 1755 году – за семь лет до трактата *Об общественном договоре*. Касаясь в целом проблемы экспериментальной реконструкции истории – с тем чтобы «прочитать» суть истории человека непосредственно «из природы», а не из других книг, – автор в то же время выстраивает категории, которые окажутся в центре трактата *Об общественном договоре*. Среди них бинарная оппозиция «природный» и «социальный» человек. К ней Руссо приходит через сравнение «анималистического» и «человеческого», раскрывая через это сопоставление ряд важных черт «естественного» человека, которые во многом определяют и его социальное бытие. Так, качествами, присущими исключительно человеку (в отличие от животного), Руссо называет следующие:

(а) *свобода* (действия): человек характеризуется «как свободно действующее лицо», и «в сознании этой свободы проявляется более всего духовная природа его души»[8]. Понятие свободы в данном случае неравнозначно пониманию свободы, напр., у Гоббса или Локка (свобода выбора сделать то или это, свобода воли), у Руссо в понятие «свобода» включается новая семема;

(б) *совершенствование* (*perfectibilité*): открытость изменениям – мы свободны не просто делать то или это, но стать тем или этим, способны к развитию вне изначального предопределения[9];

(в) *сочувствие* (*pitié*), сенсибильность – ещё одно качество, которым обладает исключительно человеческое существо. В противоположность аристотелевскому акценту на человеке как существе рациональном (пребывающем в логосе), Руссо краеугольным камнем «человечности» делает именно способность сопереживания другому, причём с этим свойством связано ещё одно – врождённая доброта. Однако в процессе социализации и рационализации человек теряет свойство сочувствовать, хотя сочувствие «занимает в естественном состоянии место законов, нравственности и добродетели»[10].

Однако в определённый момент осуществляется переход человека из «природного» в «социальное» состояние, причём Руссо особо отмечает, что именно последнее порождает истинное *неравенство* среди людей. Если первый тип неравенства – неравенство естественное/физическое – установлено природой, то второй тип

---

8 Руссо Ж.-Ж. *Трактаты,* Москва: Наука, 1969, 54.

9 Под совершенствованием, однако, понимается не чисто положительная тенденция к улучшению, но и возможный источник печалей и горестей.

10 Руссо, указ. соч., 67.

(который, собственно, и является центром рассмотрения в данном трактате) – неравенство условное/политическое – утверждается с согласия людей и состоит в получении привилегий одних *за счёт других*:

> «Насколько менее значительными должны быть различия между людьми в естественном состоянии, чем в общественном состоянии, и насколько должно увеличиться естественное неравенство внутри человеческого рода в результате неравенства, порождаемого общественными установлениями»[11].

Таким образом, переход от природного к социальному знаменуется эффектами, связанными в основном с развитием неравенства среди людей. Так, неравенство укрепляется посредством владения имуществом, которое и трактуется как важнейшая веха перехода из естественного в социальное состояние:

> «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить “Это моё!” и нашёл людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества»[12].[13]

Однако имущественное разделение – лишь эффект качества человека, развившегося исключительно на основании сожительствования, бытия-с-другими. В качестве первой и главной причины неравенства называется *самолюбие, тщеславие* (*amour-propre*) – желание славы, вознесение себя в глазах других, бытие под взглядом другого и желание быть видимым и уважаемым. Это качество, как отмечает Руссо, отличается от естественной *amour de soi-même – любви к самому себе*.[14] Если первое является очевидным продуктом социального (производным, искусственным чувством), то второе – обычной (природной) характеристикой человека, простым стремлением к самосохранению. *Amour-propre* – это в определённом смысле выход человека за свои пределы, принятие другого как гаранта своего существования и видимости, самореализация в поле и за счёт другого:

> «Дикарь живёт в себе самом, а человек, привыкший к жизни в обществе, всегда – вне самого себя; он может жить только во мнении других и ... из одного только их мнения он получает ощущение собственного своего существования»[15].

В то же время Руссо не даёт однозначного ответа, является ли *amour-propre* необратимо негативным чувством, или же его можно обратить в пользу достижения положительного социального эффекта. В некоторой степени при обсуждении параметров функцио-

---

11 Руссо, указ. соч., 67.
12 Там же, с. 72.
13 Следует уточнить, что Руссо более беспокоит скорее не сам факт имущественного и властного разделения, но эффекты, им вызываемые.
14 Руссо, указ. соч., 107.
15 Там же, 97.

нирования общественного договора Руссо ссылается на эти же два механизма, которые лежат в основании различных видов политической власти: если осуждаемое им вверение публичной власти в руки немногих осуществляется на основании инстинкта самосохранения, то объединение в «сумму сил» в рамках общественного договора и функционирование на основании «общей воли» оказываются невозможными без «выхода» в пространство других и замечания другого, что и может трактоваться в качестве положительного эффекта *amour-propre.* Кроме того, принятие во внимание того, что человек нуждается в уважении со стороны другого, позволяет выстроить более гуманную модель власти. Так, в отличие от проекта Руссо, проект либеральной власти Локка не учитывает необходимость обеспечивать уважение (то есть такая функция не входит в обязанности правительств). Либеральное правительство может озаботиться обеспечением возможности и безопасности сосуществования многих точек зрения (что отвечает понятию толерантности), но не уважения как такового: если первое подразумевает необходимость терпимости по отношению к другой точке зрения (что вовсе не подразумевает её принятие в качестве равной своим убеждениям), то понятие уважения, напротив, конструирует отношения равенства и взаимного признания.

Рождение социального, как отмечает Руссо, неминуемо ведёт к рождению политического. Когда индивиды замечают, что внешние опасности гораздо эффективнее преодолевать вместе, появляется идея ассоциации. Мысль соединить индивидуальные силы «в одну высшую власть, которая будет править ... согласно мудрым законам, власть, которая будет оказывать покровительство и защиту всем членам ассоциации, отражать натиск общих врагов и поддерживать среди нас вечное согласие»[16], кажется достаточно логичным и эффективным способом организации сожительствования. Однако, увидев преимущества[17], люди не смогли увидеть опасностей такого устройства: «все бросились прямо в оковы, веря, что этим они обеспечат себе свободу»[18], так как «людям в конце концов пришла мысль вверить отдельным лицам опасную вещь – публичную власть»[19].

Однако если подобная форма организации совместного существования чревата лишением свободы, то стоит ли «разрушить общество, уничтожить "твоё" и "моё", вернуться в леса и жить там вместе с медведями?»[20] (с. 104). Очевидно, что Руссо не призывает к такому радикальному выводу, приписывая его скорее своим противникам, неверно трактующим автора. Однако, по сути, трактат

---

16 Руссо, указ. соч., 84.
17 «Для чего поставили они над собою начальников, как не для того, чтобы защищать себя от угнетения и охранять своё имущество, свою свободу и свою жизнь» (там же, с. 86).
18 Руссо, указ. соч., 84.
19 Там же, 86.
20 Там же, 104.

не даёт конкретного решения дизайна иной политической системы, свободной от указанных Руссо грехов. Это делается лишь в следующей работе – *Об общественном договоре, или Принципы политического права* (1762).

2.2. Идея общественного договора Руссо в контексте современных теорий демократии Жака Рансьера и Эрнесто Лакло

Изначально Руссо задаёт в работе ориентацию на анализ не фактически существующих законов и порядков, но законов в их идеальной возможности (оговариваясь: «если принимать людей такими, каковы они, а законы – такими, какими они могут быть»[21]), ориентируясь на поиск порядка, соединяющего, с одной стороны, то, что позволяет право общежительствования, с другой – то, что предписывают частные интересы. В качестве базовой предпосылки автор берёт тезис, ставший впоследствии знаменитым: «Человек рождается свободным (но повсюду он в оковах)»[22], – из чего следует, что все иные отношения – иерархии, гегемонии и т. п. – рождаются под влиянием договоренностей в социуме[23]. Таким образом, любая система социального контракта – в определённой степени принуждение, несвойственное «природному человеку», что актуализирует ключевой антагонизм выстраиваемой Руссо системы – природного и социального.

Коль скоро у человека есть врождённый интерес охранять свою свободу[24], то, автоматически, только тот социальный порядок будет восприниматься рациональным и справедливым, который гарантирует охрану нашей свободы. В то же время назревает существенный вопрос: если каждый индивид склонен охранять свою свободу, то наше стремление всячески её оберегать неизбежно должно пересекаться с аналогичным стремлением других, что может повлечь за собой войну и анархию. Необходимо обнаружить форму общественного договора, примиряющую эти стремления, но в то же время не отказывающую каждому индивиду в реализации его врождённого стремления к свободе. Тем не менее из предыдущего трактата Руссо очевидно, что автор не проповедует уход из общества, возвращение к природе и первозданному эгоизму – существованию внутри себя и исключительно для себя:

> «Нет иного средства самосохранения, как, объединившись с другими людьми, образовать сумму сил, способную преодолеть противо-

21 Руссо, указ. соч., 151.
22 Там же, 152.
23 Имеется в виду несвобода от людей (а не иной вид несвободы – от вещей).
24 Что в целом соответствует либертарианской концепции сущности человека.

действие, подчинить эти силы одному движителю и заставить их действовать согласно»[25].

Однако как избежать опасностей сожительствования – ущемления свободы и интересов одного в пользу другого, пересечения полей реализации индивидуальных свобод, порождающих социальные конфликты? Во главу угла ставится поиск такой формы ассоциации, «которая защищает и ограждает всею общею силою личность и имущество каждого из членов ассоциации и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остаётся столь же свободным, как и прежде»[26]. Таким образом, поиск задан двумя основными моментами:

(а) цель общества – *защищать личность* (что вполне созвучно с мнением Локка, считавшего, что цель общества – защищать жизнь, свободу и собственность его членов);

(б) в то же время, объединяясь с другими, человек всё же должен подчиняться лишь себе. В таком случае мы возвращаемся всё к тому же вопросу: как сохранить целостной нашу свободу, чтобы общество всё же могло защищать своих членов? Не должны ли мы поступиться частью своей свободы ради свободы других?

В качестве решения Руссо предлагает концепт «*общей воли*», которая трактуется как исток «правильного» социального договора, предусматривающего:

(а) отчуждение себя в пользу общества («если каждый отдаёт себя всецело, то создаются условия, равные для всех ... никто не заинтересован в том, чтобы делать их обременительными для других»[27]);

(б) необходимость выполнить это для каждого члена общества с целью обеспечения подчинения общей воле, воле сообщества в целом, когда «каждый, подчиняя себя всем, не подчиняет себя никому в отдельности»[28].

Однако концепцию общей воли не стоит понимать как механистическую сумму «изъявлений воли частных лиц» (что соответствует понятию «воля всех»), подразумевающей соблюдение лишь частных интересов, в то время как основная задача общей воли – блюсти общие интересы.[29] Для Руссо, таким образом, общая воля – это новое формирование, *рациональная воля* всего общества. Соответственно, весь проект строится на следующих параметрах:

(а) неразрывность части и целого:

> «Каждый из нас передаёт в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть

25 Руссо, указ. соч., 160.
26 Там же.
27 Там же, 161.
28 Там же.
29 Там же, 170.

целого»[30], ибо «если найдётся хоть один-единственный человек, который не будет подчинён Закону, то все остальные неизбежно окажутся во власти этого последнего»[31];

(б) совместность:

«...где эта приятная привычка видеть и знать друг друга делала бы любовь к отечеству скорее любовью к согражданам, чем к той или иной территории»[32];

(в) взаимный характер обязательств индивидуума и коллективного организма: «Обязательства, связывающие нас с Общественным организмом, непреложны лишь потому, что они взаимны, и природа их такова, что, выполняя их, нельзя действовать на пользу другим, не действуя также на пользу себе»[33], что означает быть «таким образом подчинённым законам, чтобы ни я сам, ни кто-либо другой не мог сбросить с себя их почётного ярма»[34];

(г) демократическое правление: «народ и суверен [законодательная власть] – одно и то же лицо»[35]:

«Я попытался бы найти страну, где право законодательства принадлежало бы всем гражданам, ибо кто может знать лучше самих граждан, при каких условиях подобает им жить совместно в одном и том же обществе?»[36]

«Поскольку суверен образуется лишь из частных лиц, у него нет и не может быть таких интересов, которые противоречили бы интересам этих лиц».[37]

«Народ, повинующийся законам, должен быть их творцом: лишь тем, кто вступает в ассоциацию, положено определять условия общежития»[38];

(д) принцип разделения власти: если законодательная власть может принадлежать только народу и никому больше, то исполнительная власть, напротив, должна быть отчуждена и не может принадлежать всей массе народа[39]:

«Я бежал бы ... такой Республики, где народ ... неосмотрительно сохранил бы в своих руках управление гражданскими делами и осуществление своих собственных законов» (с. 34);

(е) «общее преклонение перед законами» (там же).

---

30 Руссо, указ. соч., 161.
31 Там же, 32.
32 Там же.
33 Руссо, указ. соч., 172.
34 Там же, 32.
35 Там же.
36 Руссо, указ. соч., 33.
37 Там же, 163.
38 Там же, 178.
39 Там же, 182.

Таким образом, в результате акта ассоциации формируется юридическое лицо, *Гражданская община* – «не что иное, как условная личность, жизнь которой заключается в союзе её членов» (с. 171).

В трактовке характеристик такой общины Руссо использует дихотомию «быть – казаться» относительно фигуры буржуа – рядового горожанина, указывая неоднократно, что *civis* («гражданин») сегодня не равно «горожанин» (буржуа). Сутью истинно гражданского состояния являются:

(а) справедливость, нравственный характер действий (заменяют инстинкт как двигатель поступка в «естественном состоянии»);

(б) чувство долга, следование разуму (а не плотским побуждениям);

(в) гражданская свобода (границей которой является общая воля) как альтернатива естественной свободе (границей которой является лишь физическая сила индивида)[40];

(г) моральная свобода (опять же как альтернатива естественной свободе делать что угодно).

Таким образом, *гражданин* у Руссо – активный участник гражданской общины, чьи действия руководствуются чувством долга (перед общиной и общей волей), разумом и моральной свободой. Коль скоро *общая воля* является единственным легитимным источником власти (то есть власть не является некоей третьей стороной, но образуется самими участниками общества), а легитимен только тот закон, который является плодом работы *всех членов общества,* то *участие* каждого является ключевой необходимостью для функционирования общества по заданной Руссо модели.[41] Важность участия каждого Руссо подчёркивает неоднократно:

> «Для того чтобы воля была общею, не всегда необходимо, чтобы она была единодушна; но необходимо, чтобы были подсчитаны все голоса; любое изъятие нарушает общий характер воли»[42].

Таким образом, необходимость максимально возможного полного участия превалирует над необходимостью достижения консенсуса, который сегодня зачастую трактуют в качестве краеугольного камня политического в целом и демократии в частности.[43]

Однако в свете необходимости максимального участия каждого индивида в законотворческом процессе возникает ряд сомнений в возможности такой радикальной формы участия. Прежде всего,

---

[40] Если вторая предлагает неограниченное право на все вещи (обладание на основании применения силы), то первая – право собственности на всё, чем обладает индивид (на основании закона).

[41] В отличие от модели Руссо, в рамках либеральной традиции участие всех является лишь вторичным благом, а законотворчество может быть предоставлено не всему народу в его тотальности, а легитимным избранникам (представителям) народа.

[42] Руссо, указ. соч., 168.

[43] См.: Rancière, op. cit.

вызывает вопрос, насколько каждый член общества желает/готов постоянно участвовать в обсуждении тех или иных вопросов? Насколько вообще велико желание людей быть активно вовлечёнными в дебаты об общем благе?[44] Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что «каждый индивидуум может ... иметь особую волю, противоположную общей ... его частный интерес может внушать ему иное, чем то, чего требует интерес общий»[45]. Подобным возражениям Руссо противопоставляет следующие соображения. В ситуации необходимости участия в процедуре законотворчества ключевым аспектом является не альтруизм, но *эгоизм*: если мы не хотим быть марионетками в руках неких групп и властных кругов, то должны самостоятельно определять законы, которые будут нами управлять. Кроме того, ещё одним подспудным фактором является неукоснительность необходимости участия:

> «(Е)сли кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принужден всем Организмом ... его силою принудят быть свободным»[46].

В то же время уже на уровне принципа функционирования подобной системы закладывается механизм подавления:

> «Постулировать пространство разделяемого мнения – всегда акт трансгрессивный. Он предполагает символическое насилие как над другим, так и над самим собой»[47].

Можно ли в этом контексте говорить о свободе? С одной стороны, мы обязуемся посвятить себя обществу целиком, с другой – при неповиновении мы даже можем быть принуждены к «свободе». Остаёмся ли мы в такой ситуации принципиально свободными?

Вопрос, однако, должен быть поставлен иначе. Какую концепцию свободы защищает в данном случае Руссо? Выше уже упоминалось разделение «естественной», «природной» и «гражданской» свободы. Приобретаемая в ассоциации в результате общественного договора свобода уже не равна свободе природного человека делать что угодно, но заключается в свободе делать то, что требует закон. Таким образом, именно сообща установленный закон понимается как источник свободы.

Важнейшей составляющей гражданской свободы является *свобода моральная,* причём, как отмечает Руссо, только она делает человека действительно *властителем себя*: повиновение инстинктам (свойственное естественной свободе) – лишь рабство, повиновение

---

44 Однако сразу следует оговориться, что подобное установление возможно лишь в маленьких государствах наподобие античных полисов (Руссо приводит в пример Корсику), в крупных же *nation-states* современного формата различные формы неравенства будут необходимо включены в функционирование общества.

45 Руссо, указ. соч., 163.

46 Там же, 164.

47 Rancière, op. cit., 49.

законам, установленным для себя, – истинная свобода.[48] Именно поэтому (как уже отмечалось ранее) переход из природного состояния в «гражданственное», общественное предполагает замену инстинкта на чувство справедливости в качестве основы поведения. Таким образом, можно говорить о *двух* концепциях гражданской свободы, свойственных эпохе Просвещения:

(а) либеральной (представленной Локком и Гоббсом), в рамках которой свобода помещается в область приватного, где закон – как и общество (другие) – не вмешивается: свобода невозможна «под взглядом» Другого, нарушение приватности – вторжение в свободу другого[49];

(б) демократической (представленной Руссо), в рамках которой истинной задачей является создание общества, где частные интересы созвучны общественным, а свобода понимается как необходимость служения.

В то же время нельзя не заметить, что подобная концепция свободы не учитывает важнейшую её составляющую – движение, развитие, изменение повестки дня – и реализацию демократического механизма посредством постоянной реартикуляции этой повестки. Система, предлагаемая Руссо, работает в качестве гаранта участия индивида в обсуждении повестки; но даёт ли она гарантии его политической субъективности? В качестве залога истинно демократического механизма Рансьер (и – как мы увидим ниже – Лакло) указывает на принципиальную непредсказуемость артикуляции и параметров политического субъекта:

> «(Г)арантией демократии является ... постоянное обновление акторов и форм их действия, всегда-уже-открытая возможность переопределения этого текучего субъекта»[50].

Текучесть в данном случае реализуется посредством как изменения акторов, формирующих повестку дня и способы политического действия, так и постоянно осуществляемого диалога/полилога внутри сообщества, чья тотальность также подвижна. Если проект Руссо подразумевает комплекс усилий, направленных на формирование общей воли, то проект Рансьера – на обеспечение пространства политического, где «стороны слышат друг друга, но не согласны друг с другом»[51].

Фактором, противоречащим как принятой в эпоху Просвещения модели понимания свободы как отсутствия внешнего при-

---

[48] Симптоматично, что для либеральной традиции (прежде всего Локка и Гоббса) свобода возможна не в пределах закона, а как раз вне его, «когда закон умолкает», как отмечает Гоббс в *Левиафане* (см.: Hobbes T., Noel M. *Thomas Hobbes: Leviathan.* Oxford: Oxford University Press, 2011).

[49] Именно поэтому для либеральной традиции принципиально важно различение приватного и публичного.

[50] Rancière, op. cit., 61.

[51] Ibid., 102.

нуждения[52], так и современной трактовке демократии, является и фигура законодателя, «создающего народ». Несмотря на то что, по мнению Руссо, законотворчество должно осуществляться в коллективном модусе (что напрямую противоречит идее Локка о репрезентативной власти), «сам по себе народ всегда хочет блага, но сам он не всегда видит, в чём оно»[53]. Соответственно, «слепой толпе, которая часто не знает, чего она хочет» (там же), необходима помощь со стороны просвещённого разума. Таким образом разделяются общая воля («всегда направленная верно и прямо») и предшествующее ей рациональное решение, которое, напротив, «не всегда бывает просвещённым».

Руссо наделяет фигуру законодателя достаточно романтическими параметрами, делающими из последнего почти высшую силу («ум высокий, который видел бы все страсти людей и не испытывал ни одной из них»[54]), сохраняя в то же время трезвый расчёт в принципе разделения властей: законодатель должен исполнять только лишь рекомендательные функции при формировании закона, однако дальше его компетенция распространяться не должна: «Тот, кто властвует над законами, также не должен повелевать людьми»[55]. По сути, он играет роль мудрого советника, рекомендующего народу тот или иной закон, но не участвующего напрямую в процессе его принятия *всеми* и тем более исполнения: «Тот, кто составляет законы, не имеет ... или не должен иметь какой-либо власти их вводить» (там же). По мнению Руссо, такая система предохраняет общество описываемого им типа от злоупотреблений властью и несправедливых законов.

В то же время, описывая системы существующие, автор мельком упоминает случай России, когда Пётр начинает формирование своего народа с прививки ему иноземных обычаев и уклада жизни, что Руссо резко осуждает, отмечая, что «создание народа» следует начинать не с чего иного, как с формирования и укрепления национального характера, в то время как «он [Пётр] хотел сначала создать немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских»[56]. Таким образом, в функциональное поле законодателя (хотя и очевидно, что фигура Петра едва ли является идеальным примером функционирования последнего) может попасть и задача «формирования народа» как такового, ассоциации, скреплённой общественным договором; и если речь идёт об ассоциации-народе, то кто-то должен принять на себя функцию артикуляции, прививки и поддержания особенностей национального характера. Подобный процесс «формирования народа» несомненно будет осуществляться посредством определённого набора дискурсов и дискурсивных практик, работающих в качестве

52 См.: *Левиафан* Гоббса.
53 Руссо, указ. соч., 178.
54 Там же, 179.
55 Там же, 180.
56 Там же, 183.

элементов, конституирующих самоопределение и самосознание народа как некую предданную объективность, заключающуюся не только в языковых феноменах как таковых (которыми часто ограничивают поле дискурса), но и в любых системах, где «отношения играют конститутивную роль»[57], то есть придают цельность, характер системы некоторому набору элементов – в данном случае группе разрозненных индивидов с их частными интересами.

Подобная практика «формирования народа» производит важнейший конституирующий эффект. Прежде всего, её задачей является дифференцирование нового [потенциального] целого и внешнего ино-мира, определение его границ. Однако элемент, принадлежащий системе, не способен утвердить внешнее для этой системы различие в силу своей внутренней причастности системе – центр парадоксальным образом должен лежать вне пределов системы, чтобы осуществлять свои функции.[58] Это соображение объясняет требования, выдвигаемые Руссо к фигуре законодателя, взявшего на себя функцию формирования народа, при этом каждое по своей сути является требованием быть-извне: неподверженность людским страстям (идеальная возможность – отдалённость не просто от параметров конкретной ассоциации, но и от всего человеческого как такового), необходимое самоустранение после выполнения своей функции.

Следующим важным моментом конституирования новой системы является тот способ, которым она отграничивается от иномира, – здесь действует механизм, свойственный подавляющему большинству семиотических систем[59]: определение себя-как-противоположности ино-миру. В контексте формирования идентичности группы о подобной закономерности говорил и Фрейд: взаимная идентификация членов группы осуществляется посредством обнаружения/создания некоего общего анти-объекта. В контексте социополитического формирования (каковой является описываемая Руссо ассоциация) определяющими оказываются также отношения исключения и эквивалентности: посредством исключения индивидов, чьи интересы определяются как чужеродные, реализуются отношения эквивалентности интересов тех членов, которые остаются внутри системы – пусть даже ранее между их частными интересами обнаруживались существенные различия. Таким образом, устанавливается интересная взаимозависимость: противоположность частных интересов сделала необходимым установление обществ (для защиты их членов от внесистемного элемента), однако согласованность (эквивалентность) этих же частных интересов (против внешнего, чужеродного) одновременно делает существование общества возможным:

57 Laclau E. *On Populist Reason.* London: Verso, 2005.
58 См.: Деррида Ж. *О грамматологии*, Москва: Ad Marginem, 2000.
59 См.: Лотман Ю.М. *Семиосфера.* Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 2000.

«Общественную связь образует как раз то, что есть общего в этих различных интересах; и не будь такого пункта, в котором согласны все интересы, никакое общество не могло бы существовать»[60].

В этой мысли Руссо вторит идее маркиза Д'Аржансона, утверждавшего, что «согласие интересов двух частных лиц возникает вследствие противоположности их интересу третьего»[61]. Более двух столетий спустя эта идея будет реинтерпретирована Эрнесто Лакло в контексте понятия «гегемония»[62].

В работе *Почему пустые означающие важны для политики* Лакло описывает параметры и порядок конституирования системы. Первой и важнейшей операцией является уже упомянутое выше *исключение* [антагонистического элемента] как единственная возможность определения границ системы. Исключение влечёт за собой ряд значимых эффектов:

(а) каждый элемент внутри системы обретает свою идентичность лишь в отличие от другого элемента этой же системы, и система конституируется за счёт этих различий – они, и только они оказываются значимы (базовое свойство системы в рамках соссюрианского видения);

(б) в то же время каждое из этих различий снимается и становится частью эквивалентности в контексте системы-как-противоположной тому, что находится за её границами.

Таким образом, «радикальная невозможность» позитивно определяемой системы как раз даёт шанс существованию систем реальных[63], и именно такую базу построения социальной системы описывает Руссо.

Однако механизм исключения должен работать максимально полно, чтобы сохранить идентичность системы. В случае если он ослабевает или элиминируется вовсе, границы системы оказываются размытыми и сеть эквивалентностей разрушается. Возвращаясь к примеру Руссо из истории российской империи, ошибка Петра I становится явной в контексте построения новой системы: внешне рассматриваемая как обычная неспособность определить для своего народа собственную национальную идентичность, имплицитно она оказывается ошибкой на глубоко системном уровне – разрушая образ иноземца как чужого, другого, инакового (семемы, означающие цепь эквивалентных элементов за пределами системы), она разрушает идентичность системы «русский народ», более не знающего, где граница между системами «своих» и «чужих». Это автоматически влечёт за собой падение системы эквивалентностей между русскими людьми и возвращение к существованию

60 Руссо, указ. соч., 167–168.
61 Там же, 170.
62 Laclau E. Why Do Empty Signifiers Matter to Politics? In: Weeks J. *The Lesser Evil and the Greater Good: The Theory and Politics of Social Diversity.* London: Rivers Oram Press, 1994. См. также: Laclau, *On Populist Reason*, op. cit.
63 Laclau, *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*, op. cit., 169.

лишь различий, уже не создающих систему в её негативной целостности, – исключение, являющееся условием любого различия, на системном уровне более не работает.

Таким образом, построение сети *эквивалентностей* на основании процедуры исключения оказывается не менее важным в контексте существования системы. Индивидуумы, руководствующиеся значимыми для них частными интересами, объединяются в ассоциацию не столько потому, что внутренне их конкретные частные интересы созвучны, сколько потому, что все они рассматриваются как эквивалентные в контексте противопоставления некоему внешнему злу, что делает их сосуществование негативным. Чтобы появилась возможность построения ассоциации, отношения эквивалентности должны определяться как доминирующие над отношениями различия.

В то же время образуемая двумя указанными типами отношений система будет работать лишь как «чистая идея коммунитарной полноты», отсутствующая полнота: строясь на разрушении дифференциального за счёт эквивалентного, такая система не может иметь собственной репрезентации, так как последняя установила бы лишь ещё одно различие, элиминирующее «коллапс дифференциальных идентичностей»[64]. Соответственно, система может лишь заимствовать идентичность некоей части эквивалентной цепи, её образующей, возводя последнюю в ранг тотальности, – что Лакло и называет «отношением гегемонии»[65].

Так, в ситуации, которую Руссо называет «естественным состоянием» (ситуация *до-социального*), в определённый момент назревает необходимость в противостоянии внешней опасности (параметры такого противостояния оказываются вторичными), и состояние безопасности[66] оказывается отсутствующим звеном, пустым означающим. Задача различных политических сил – наполнить это отсутствие значимым присутствием, своим контентом, который является частью борьбы за общую безопасность, но получает тотализирующее значение. Пункт, «в котором согласны все интересы» (Руссо упоминает его как условие существования социального), как раз и является той самой «точкой пристёжки», *nodal point*, в которой происходит закрепление всей цепи эквивалентностей: необязательно, чтобы этот пункт выражал действительно тотальность общего интереса, главное, чтобы он воспринимался как таковой. Вопрос о том, какое же из звеньев цепи эквивалентностей станет в данном случае определяющим для всей тотальности в целом, её «пристёжкой» (*point de capiton*), решается в каждом кон-

64 Laclau, *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*, op. cit., 174.

65 «Суть операции гегемонии – представление партикулярности группы как воплощения пустого означающего, отсылающего к коммунитарному порядку как отсутствию, нереализованной реальности» (Laclau, *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*, op. cit., 176).

66 Как справедливо отмечает Лакло, на месте этой принципиальной нехватки может быть любой политически значимый фактор – порядок, единство, революция и т. д. (ibid.).

кретном случае – вследствие принципиальной «неравномерности социального»[67]. Таким образом, момент зарождения социального является одновременно и моментом зарождения гегемонической артикуляции.

На метауровне проект общественного договора Руссо в целом также можно рассматривать как выстраивающийся в рамках той же логики, основанной изначально на антагонизме – противопоставлении общей и индивидуальной воли, общих и индивидуальных интересов. Если индивидуальная воля и интерес (будь то воля и интерес магистрата, суверена-короля, деспота или властителя любой другой формы) представляются в качестве антисистемы для положительно определяемой системы «общей воли», то выстраиваются простые отношения: всё, что лежит за границами общественного договора и реализации общей воли в законотворчестве (системы, определяемой как истинно демократической), оказывается радикально недемократическим и трактуется как отношение доминирования. Предлагаемый Руссо проект гегемонически «пристёгивает» все возможные формы демократии к одной – обществу «общей воли». Однако сам факт *фиксированности* этой пристёжки может рассматриваться как отменяющий своё радикально демократическое значение: какая бы форма организации общества ни предлагалась в рамках проекта, в любом случае она будет являться результатом гегемонической артикуляции, сведения всех возможных форм заполнения лакуны целостности одним содержанием, «гегемонизации пустого означающего отсутствующего целого»[68]. В качестве проекта «современной демократии» Лакло предлагает осознание принципиальной нефиксируемости обнаруженного отсутствия, его «конституирующую природу» (там же), своеобразный горизонт для политического действия, а не его фиксированное основание.

В то же время, рассматривая более частные параметры функционирования предлагаемой Руссо системы, можно также отметить работу гегемонической артикуляции на каждом из уровней.

А. *Противопоставление естественного и социального состояний человека*

Социальное выстраивается Руссо как антисистема по отношению к природному: его существование возможно лишь в рамках этого и иных, более частных противопоставлений. Вне артикуляторных и гегемонических практик социальное оказывается невозможным: нет способа нейтральным образом определить социальную формацию, если не говорить о границах (географических, социальных, политических). Однако любая артикуляторная практика – как элемент репрезентации – неизбежно изменяет характер репрезентируемого, включаясь в открытый процесс «множественных гегемонических артикуляций, определяющих параметры

---

67 Laclau, *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*, op. cit., 174.

68 Laclau, op. cit., 178.

определённой области и функционирующих в её рамках в одно и то же время»[69].

Б. *Механизм принятия совместных решений*

Как уже говорилось выше, для Руссо в процессе принятия решения в рамках общей воли определяющим моментом является *участие всех*, но не абсолютное единство общего мнения. Несогласные точки зрения могут быть приведены к общему знаменателю таким образом, что это не будет восприниматься как насилие, коль скоро – несмотря на внутреннюю рознь интересов и точек зрения – они ретроактивно определяются как противопоставленные воле иной, нежели воля общая. Согласие внутри отдельных элементов системы в рамках такого понимания не оказывается решающим фактором до тех пор, пока общая воля в целом солидарна в качестве противопоставления воле третьей стороны.

В. *Определяющая роль законодателя*

Несмотря на то что Руссо отвергает эффективность репрезентативных форм власти (основываясь на соображении, что любая форма репрезентации изменяет характер репрезентируемого и интересы «народных избранников» могут заменить интересы самого народа), продвигает идею «народа как суверена», он всё же вводит фигуру законодателя – совещательного органа, помогающего народу-суверену определить, чего же он желает и что ему на самом деле необходимо. Законодатель становится инстанцией гегемонической артикуляции, определяющей, какие из интересов должны стать фрагментом общей воли и лечь в основание закона, исполняя тотализирующую функцию по отношению ко всей системе интересов ассоциации, которая в итоге превращает отдельных индивидуумов в часть «более крупного целого»[70].

Подобная артикуляция не является дискурсивным отражением некоего объективного состояния вещей (постигнутого законодателем в результате непредвзятого анализа состояния общества в конкретный момент его существования), но сам выстраиваемый законодателем дискурс становится реально действующей силой, конструирующей параметры социальных и политических отношений в рамках ассоциации.[71] Определение привилегированных интересов – сугубо гегемоническая практика, свойственная, однако, политическому и являющаяся его неотъемлемой стороной.

В такой трактовке фигура законодателя аналогична упоминаемой Рансьером фигуре, именуемой им *auctor*, – не просто мудреца и ритора, но фигуре, способной объединить людей и «прирастить» силу коллективного существования.[72] В словаре латинского языка

69 Laclau E., Mouffe Ch. *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 2001, 144.
70 Руссо, указ. соч., 179.
71 См.: Laclau, Mouffe, op. cit.
72 Rancière, op. cit.

Льюиса и Шорта[73] понятие *auctor* ещё более уточняется – это тот, кто «осуществляет/гарантирует существование любого объекта», «причина». В контексте же аристотелевской теории фигура законодателя может быть проинтерпретирована как инстанция логоса – неинтернализованная рациональная сила за пределами системы, которой необходимо подчиниться и которая работает в качестве своеобразного администратора коллективной рациональности.

Г. Фиксация национальной идентичности

Описывая виды отношений между человеком и Законом[74], Руссо отводит особое место именно нравам, обычаям и общественному мнению: ведь именно они «составляют подлинную сущность Государства», и «когда другие законы стареют или слабеют, они возвращают их к жизни или восполняют их, сохраняют народу дух его первых установлений и незаметно заменяют силою привычки силу власти»[75]. На этом фоне политические законы (регулирующие хорошее устройство системы и, в конечном счёте, отношение целого к единому), гражданские законы (устанавливающие отношения членов между собой и ко всему организму в целом) и уголовные законы (работающие в области отношений между ослушанием и наказанием) представляются вторичными производными «базовых» установок, сделанных на этапе формирования нации и сообщества как такового. Таким образом, именно тот, кто примет необходимость «формирования народа», артикуляции его «нравов, обычаев и общественного мнения», заложит истинную основу всех остальных законов, в значительнейшей мере предопределяя их облик, сущность и направленность.

3. Политическое участие вчера и сегодня

Как уже упоминалось выше, руссоистский проект конституирования сообщества по сути зиждется на построении того, что древние греки называли *homonoia* (ὁμόνοια) – целостности, упорядоченности в противоположность внешней разрозненности и беспорядку, – что одновременно налагает значительные ограничения на параметры участия индивидов в подобном проекте. Так, в данном случае модель участия – как способа построения пространства «общего социального» и общей воли – предполагает обязательную социальную включённость индивидов, образующих Гражданскую Общину – условную личность, для жизнедеятельности которой важно прежде всего *участие* всех, а не *согласие* всех. Подобное в*и*дение участия подразумевает уход от опоры индивида на приватное в пользу становления индивида как гражданина (*civis*) в пространстве общей воли, общего блага и универсально опре-

---

73 *A Latin Dictionary.* Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Ph. D. and Charles Short. LL.D. Oxford. Clarendon Press. 1879.

74 Руссо, указ. соч., 190–191.

75 Там же, 191.

деляемых правил – пространстве, глубоко регламентированном по своей сути. Руссо – вслед за Платоном – рассматривает *общежитие* как высшее благо, повиновение общей воле – как наиболее рациональную модель поведения, а служение (общему благу) – как единственно верный способ бытия свободным. Однако подобная модель построения общего организма крайне ограниченно включает в свой проект динамический аспект – необходимость реартикуляции повестки дня, её постоянное развитие и изменение – ротации ключевых акторов, организации постоянного полилога, изменения способов политического действия.

В рамках (пост)современных поисков определения сущности демократического порядка стремление к *homonoia* (как результату гегемонических артикуляций) заменяется на динамическую процедуру постоянной реинтерпретации – политических ролей, моделей действий политических акторов и повестки дня. Коль скоро механизмы гегемонической артикуляции рассматриваются как неизбежные (и даже конституирующие для любой системы, в том числе и политической)[76], единственной возможностью и проектом «радикальной демократии» может считаться как раз постоянное движение гегемонических практик как способ порождения деконструирующего эффекта, принятие социального и политического как пространства игры, правила и игроки которой никогда не предзаданы и не очевидны окончательно, а параметры участия принципиально изменяемы. Указанные аспекты включаются в качестве необходимых в современные проекты агональной демократии, в рамках которых постулируется не просто фактическая необходимость участия, а участие соревновательное, бросающее вызов участникам игры и самой игре политического, реализующееся посредством противоборствующих артикуляций и динамически определяемых диспозиций.

---

[76] Laclau, *On Populist Reason*, op. cit.

СУЧАСНАЯ ЭТНАГРАФІЧНАЯ СУПОЛЬНАСЦЬ БЕЛАРУСІ: КЕЙС ІНВЕНТАРУ НЕМАТЭРЫЯЛЬНАЙ КУЛЬТУРНАЙ СПАДЧЫНЫ. МЕТАДАЛАГІЧНЫ АСПЕКТ

Генадзь Сівохін[1]

Abstract

The text is devoted to the question of the crisis in Belarusian academic community. The case study is based on the Inventory of Belarusian Intangible Heritage and the attempts of the representatives of Belarusian ethnography school to carry out social identification. Institutional uncertainty, quest for self-identification in the community and overall panic are caused by the fracture of the cultural field, where the academic community used to exist, and the failure of the Soviet-Belarusian academic project. This overall methodological uncertainty, which makes up the background for the emerging of the *Inventory project*, had become the foundation of the article.

The work at the creation of the Inventory of Belarusian Intangible Heritage raises the question of its methodological basis. In our opinion, one of the determining trends should be methodologically grounded interdisciplinarity.

Keywords: field ethnography, methods, intangible culture heritage, traditional culture, Modernity, Belarusian ethnographic school.

На сённяшні дзень ва ўмовах крызісу беларускай *акадэміі*, які ўжо стаў *традыцыйным*, даволі цікава назіраць за спробамі сацыяльнай ідэнтыфікацыі прадстаўнікоў асобных інстытуцый, якія ўключаны ў навуковыя працэсы. Адной з такіх спробаў з'яўляецца праект па стварэнні *Інвентару нематэрыяльнай культурнай спадчыны Беларусі*, які распрацоўваецца ў Інстытуце культуры Беларусі ў межах праекта ЮНЕСКА па рэалізацыі канвенцыі «Аб ахове нематэрыяльнай культурнай спадчыны», і які яскрава ілюструе сацыяльную *ра*-згубленасць у прафесійным этнаграфічным коле: гэта і спробы рэбрэндзінгу, і абазначэння сябе як культуролагаў, і этнакультуролагаў; і метадалагічныя вышукі, якія прывялі да спробаў замены даволі спрэчнага тэрміну *фальклор* на акадэмічна нейтральны '*нематэрыяльная культурная спадчына*'; і адмаўленне ў межах праекту па стварэнні Інвентару ад *навуковага* намінавання сваёй дзейнасці, калі тая «замяшчаецца» навукова-практычнай работай па ахове і ўліку

[1] Генадзь Сівохін – супрацоўнік Інстытута культуры Беларусі (г. Мінск, Рэспубліка Беларусь).

гісторыка-культурных каштоўнасцяў; і нявызначанасць пытання прымату на правы ўласнасці на *зафіксаваныя* элементы нематэрыяльнай культурнай спадчыны і г.д.

Такая інстытуцыйная няўпэўненасць, пошукі ўласнай ідэнтычнасці ў межах супольнасці і мітульга выкліканы *разрывам* культурнага поля, у межах якога раней існавала акадэмічная супольнасць, *правалам* праекта савецка-беларускай *акадэміі*. Усё гэта – агульная метадалагічная нявызначанасць, якая стварае фон у развіцці праекта па стварэнні Інвентару, – паслужыла падставай для напісання дадзенага артыкула.

З канца 2012 распачаў сваю дзейнасць навукова-даследчы партал «Жывая спадчына Беларусі»[2], які з'яўляецца навукова-папулярызацыйным люстэркам праекту па стварэнні *Інвентару нематэрыяльнай культурнай спадчыны Беларусі*[3]. *Дадзены праект распрацоўваецца ў межах Міжнароднай канвенцыі ЮНЕСКА «Аб ахове нематэрыяльнай культурнай спадчыны»*[4], прынятай на Генеральнай канферэнцыі ЮНЕСКА ў Парыжы 17 кастрычніка 2003 года.

У асноўныя задачы дадзенай Канвенцыі пастаўлена ахова нематэрыяльнай культурнай спадчыны адпаведных супольнасцяў, груп і прыватных асоб. Згодна з азначэннямі Канвенцыі пад *нематэрыяльнай культурнай спадчынай* разумеюцца «практыкі, формы падачы і выражэння, веды і навыкі, – а таксама звязаныя з імі інструменты, аб'екты, артэфакты і культурныя прасторы, – прызнаныя супольнасцямі, групамі і, у некаторых выпадках, асобнымі людзьмі ў якасці часткі іх культурнай спадчыны»[5]. Адным з асноўных дзейнікаў рэалізацыі нематэрыяльнай культурнай спадчыны выступае пастаянная перадача і ўзнаўленне элементаў культурных практык іх носьбітамі, а таксама далейшае развіццё ў адпаведнасці з парадыгмай, якая імпліцытна вынікае з кантэксту саміх гэтых практык. Такім чынам, згодна з Канвенцыяй да элементаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны ўлучаюцца[6]:

a) вусныя традыцыі і формы выражэння, якія ўключаюць мову ў якасці носьбіта нематэрыяльнай культурнай спадчыны;

b) выканальніцкія мастацтвы;

c) звычаі, абрады, святы;

---

2 Гл.: *Жывая спадчына Беларусі, Інстытут культуры Беларусі*. Доступ праз Інтэрнэт: http://www.livingheritage.by [прагледжана 25.12.2012].

3 «Інвентар нематэрыяльнай культурнай спадчыны Беларусі», Партал *Жывая спадчына Беларусі: Інстытут культуры Беларусі*. Доступ праз Інтэрнэт: http://213.184.249.231:8080 [прагледжана 12.02.2013].

4 *Аб ахове нематэрыяльнай культурнай спадчыны: Міжнародная канвенцыя ЮНЕСКА, 17 кастр. 2003 г.,* Партал *Жывая спадчына Беларусі: Інстытут культуры Беларусі.* Доступ праз Інтэрнэт: http://livingheritage.by/Kanviencyja%20Ab%20achovie%20niematerуalnaj%20kulturnaj%20spadczyny.pdf.

5 *Аб ахове нематэрыяльнай культурнай спадчыны*, пазн. дак.

6 Там жа.

d) веды і сацыяльныя практыкі, якія адносяцца да прыроды і сусвету;

e) веды і навыкі, звязаныя з традыцыйнымі рамёствамі.

У выніку работы па стварэнні *беларускага* Інвентару нематэрыяльнай культурнай спадчыны лагічна паўстае пытанне пра метадалагічнае абгрунтаванне яго дзейнасці. На нашу думку, адным з вызначальных накірункаў у рабоце па стварэнні Інвентару мае выступаць метадалагічна абгрунтаваная міждысцыплінарнасць, у якой павінен палягаць выбар метадаў і дысцыплін, якія мусяць выкарыстоўваць супрацоўнікі навуковай групы па стварэнні Інвентару і карэспандэнты ў рабоце па выяўленні, фіксацыі і інтэрпрэтацыі элементаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны.

Акцэнт менавіта на міждысцыплінарнасці мае выступаць як адно з асноўных метадалагічных абгрунтаванняў хаця б і таму, што «модны» зараз міждысцыплінарны падыход у сучасным акадэмічным дыскурсе з'яўляецца адным з найбольш аўтарытэтных. Такі падыход больш чым пашыраны і межы ягоныя даволі часта сягаюць за гарызонт не толькі нашых традыцыйных навуковых дысцыплін, але і наагул за гарызонт акадэмічнага дыскурсу і акадэмічных практык. Такім чынам, у полі міждысцыплінарнасці можа нагрувашчвацца хаатычная чарада даследаванняў, якія могуць быць патрэбнымі, ці могуць не быць такімі, якія могуць быць цікавымі і плённымі, ці могуць не быць такімі, якія могуць несці ў корпусе сваіх тэкстаў абвостраную актуальнасць, альбо могуць быць банальнымі трансляваннямі даўно вядомых і замацаваных у іншых дысцыплінах ісцінаў і таму не несці эўрыстычнай каштоўнасці.

Такім чынам, варта вызначыцца з крытэрыямі «станоўчага» міждысцыплінарнага даследавання. Станоўчым даследаваннем, якое палягае ў аснове інтэрпрэтацыі элементаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны, мы можам назваць такое даследаванне, якое вызначае ўласны метадалагічны падыход, прыдатны для вывучэння менавіта гэтага элемента, які зафіксаваны тут і цяпер. У скрайнім разе, у ім мусіць як мінімум абазначацца самастойная метадалогія. Тады міждысцыплінарнасць у даследаванні нематэрыяльнай культуры назапашвае рэальны змест і пачынае працаваць не на зніжэнне якаснай планкі пры павышэнні колькаснага паказчыку зафіксаваных элементаў, а, наадварот, абгрунтоўвае якасны паказчык і на базе кожнай асобнай фіксацыі мае паўставаць самастойнае даследаванне.

У асноўным, спробы навукоўцаў тэарэтызаваць наконт элементаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны заставаліся/-юцца ў традыцыйных межах сацыякультурнай навукі; пры гэтым яны выкарыстоўваюць даўнія фармулёўкі, якія прапаноўваюць універсальныя каузальныя іх вытлумачэнні. Сучасная крытыка прад'яўляла прэтэнзіі да такіх, як правіла, *колькасных* даследаванняў адносна цэлага шэрагу пытанняў, сярод якіх былі: абранне пытанняў дзеля даследавання нярэдка імпліцытна абапіраецца на сучаснае ўяўленне пра *выкшталцоную* ды *магічную* сутнасць сакральнага; сацыяльны

кантэкст існавання элемента, а што яшчэ больш важна, і захавання і развіцця, зачаста альбо выключаны з разгляду, альбо маргіналізаваны; стасункі паміж даследчыкам ды тым, каго/што ён мае даследаваць, ёсць непазбежна эксплуататарскімі, выніковыя дадзеныя – альбо занадта павярхоўнымі, альбо занадта абагульненымі; колькасныя даследаванні звычайна не выкарыстоўваюцца ў практыках пераадолення сацыяных праблем.

Прынцыповым тут з'яўляецца момант, што крытыка колькасных метадаў часткова супала з агульнай дэканструктывісцкай крытыкай мэйнстрыму сацыяльных даследаванняў. «Нармалёвае» сацыяльнае даследаванне прыраўноўвалася крытыкай да гвалту:

> «Такія даследаванні зачаста адбываюцца ў адпаведнасці з патэрнамі згвалтавання: даследчык урываецца, дасягае поспеху ды ўцякае»[7].

У процівагу такім колькасным метадам былі прапанаваныя *якасныя*, якія вызначаліся ўключаным назіраннем, неструктураваным альбо часткова структураваным інтэрв'ю, выкарыстоўваннем некаторых біяграфічных метадаў, выдзяленнем фокусных груповак і г.д. Для ўжывання быў запрапанаваны і метад трыянгуляцыі, пры якім мусілі былі быць выкарыстаныя *мноства* метадаў пры адным канкрэтным даследаванні. Калі спасылацца на тэорыю сімвалічнага інтэракцыянізму, маем сцвярджаць, што падчас даследавання элементаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны даследчык мусіць мець справы не з аб'ектыўным «сацыяльным светам», у якім «існуюць» дадзеныя элементы, а з разнастайнымі «сусветамі», якімі яны *бачацца* рознымі групоўкамі, пры тым што элементы, якія функцыянуюць у гэтых сусветах, перманентна наноў вызначаюцца ды перавызначаюца, змяняюць свае значэнні.

Натуральна, што падыход да аналізу кожнага асобнага элемента можа быць розным. Можна разглядаць элементы як складовую частку светапогляду, які *ўласцівы* нейкай грамадзе. Тут, перад усім, гаворка ідзе не пра *нейкія* ментальнасці, што ўласцівыя *нейкім* грамадам, *нейкім* культурам, альбо пра *нейкі* дух той ці іншай супольнасці, а маецца на ўвазе *нейкае* суматыўнае ўяўленне, стварэнне *нейкага* ідэальнага тыпу (у Вебераўскім разуменні). Такім чынам, калі мы кажам пра штосьці *тыповае*, якісь *тыповы выпадак*, мы маем на ўвазе *ідэальны культурны* тып.

Разам з тым і самі гэтыя навуковыя вышукі з'яўляюцца праявамі *ментальнасці*, што ўласцівая даследчыкам пэўнага месца і часу з усімі як пазітыўнымі паследкамі, гэтак і не зусім... Нельга, натуральна, меркаваць пра элемент на падставе адных толькі дэкларацый яго носьбітаў, а тым больш, ідэолагаў. І наогул, «пра каштоўнасці

---

7 Оукли Э. Гендер, методология и модусы человеческого знания: проблематика феминизма и парадигматические дискуссии в социальных науках. В: С.В. Жеребкин (ред.) *Введение в гендерные исследования*, Харьков: ХЦГИ, СПб.: Алетейя, 2001, ч. 2, 340.

нельга казаць, што яны існуюць ці не існуюць, але толькі, што яны значаць (*gelten*), альбо не маюць значэння»[8].

Іншы, мажліва, яшчэ больш важны аспект у рабоце па стварэнні *Інвентару нематэрыяльнай культурнай спадчыны Беларусі* заключаецца ў метаметадалагічных установках, на якія абапіраюцца, альбо, больш верагодна, не (*свядома*) абапіраюцца супрацоўнікі навуковай групы.

Найноўшыя стратэгіі ў стварэнні ведаў як пэўнага *прадукту* заключаюцца ў засяроджванні не на продажы чагось, што можна памацаць, а на продажы менавіта саміх ведаў – іх ўласнай тоеснасці.[9] Стварэнне *Інвентару* ідзе менавіта гэтым шляхам, калі прадукт інтэлектуальнай работы ўвасабляецца ў «чыстых ведах» пра беларускую этнаграфію і, такім чынам, этнаграфічныя пазнанні адчужаюцца ад уласна *элемента* нематэрыяльнай культуры і існуюць самі па сабе, што цалкам адпавядае логіцы сучаснага кагнітыўнага капіталізму. Маецца на ўвазе, што падчас работы навуковай групы прафесійных этнографаў і культуролагаў тут, як і ў іншых галінах прафесійнай навукі, з «прыйсцем новых інфармацыйных і камунікацыйных тэхналогій веды пачынаюць цыркуляваць асобна... Гэтыя новыя перспектывы хаваюць у сабе як небывалыя рэсурсы эмансіпацыі, гэтак і гіганцкія мажлівасці кантролю...»[10].

Пад кагнітыўным капіталізмам мы тут разумеем г. зв. *новую* фазу капіталізму, якая ўласцівая цяперашняму этапу позняй мадэрнасці, калі

> «капіталізм перабудоўвае стасункі капітал-праца ў дачыненні капітал-жыццё. Мы маем тут справы з капіталістычным накапленнем, якое ад гэтага часу грунтуецца ўжо не толькі на эксплуатацыі працы ў індустрыяльным сэнсе, але і на эксплуатацыі ведаў, жыцця, здароўя, вольнага часу, культуры ... Аб’ектамі куплі-продажу ўжо з’яўляюцца не толькі матэрыяльныя і нематэрыяльныя даброты, але і формы жыцця, камунікацыі, стандарты сацыялізацыі, адукацыі, успрыняцця, месца пражывання, транспарту і г. д.»[11].

Менавіта з гэтымі працэсамі звязаны працэсы камерцыялізацыі захаваных элементаў традыцыйнай культуры, супраць чаго і выступае Канвенцыя і цудоўным прыкладам чаго можа служыць развіццё агра-, эка- і ўсіх мажлівых іншых турызмаў, накіраваных у сваёй дзейнасці на *вёску*, *замкі*, *даўніну* і г. д.

Яшчэ з 1970-х у еўрапейскай культуры (г. зн., і паўночнаамерыканскай таксама) адбываецца перабудова эканамічных ста-

---

8 Рикерт Г. Науки о природе и науки о культуре. В: *Культурология. XX век: антология*; сост. С.Я. Левит; отв. ред. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская; перев.: С.С. Аверинцев и др. М.: Юрист, 1995, 70.

9 Корсани А. Капитализм, биотехнонаука и неолиберализм: Информация к размышлению об отношениях между капиталом, знанием и жизнью в когнитивном капитализме, *Логос*, 4 (2007), 129.

10 Там же.

11 Корсани, указ. соч., 124.

сункаў, калі паступова адбываецца пераарыентацыя сацыяльнай палітыкі, культура і культурныя практыкі сярод іншых падпадаюць не проста пад эканамічны кантроль, іх *унутраная логіка* падпарадкоўваецца законам развіцця эканамічнай мадэлі:

> «Менавіта ахова здароўя, інфармацыя, культура, адукацыя і даследчыцкая дзейнасць ляжаць у аснове новага капіталізму»[12].

У выніку «прадметам эканамічнага аналізу выступае ўжо не працэс вытворчасці альбо накаплення капіталу, не аптымальнае размеркаванне рэсурсаў, а рацыянальныя паводзіны чалавека. Гэты эпістэмалагічны зрух меў адным са сваіх значных вынікаў тое, што поле эканамічнай дзейнасці распаўсюдзілася на ўсю галіну гуманітарных і сацыяльных навук»[13]. Такім чынам, і дзейнасць па стварэнні Інвентару, і даследаванні элементаў нематэрыяльнай культуры ва ўмовах позняй мадэрнасці і кагнітыўнага капіталізму сутыкаюцца з праблемай эканамічнай інтэрпрэтацыі гэтых самых элементаў, што мы і непасрэдна назіраем у тым жа эка- і агратурызме, у модным зараз «трэндзе» на «неапаганскія» падарожжы ў *традыцыйную культуру* і г. д.

Такім чынам, на дадзеным этапе позняй мадэрнасці на першае месца ўжо выходзіць не столькі выраб уласна (матэрыяльных) тавараў, колькі формы жыцця.[14] У выніку галоўным становіцца не ўласна *жывая спадчына*[15] ў сваім непасрэдным увасабленні, а праект па яе даследаванні і *інвентарызацыі*, калі *ствараецца* асаблівы сімулякр традыцыйнай культуры, які функцыянуе як самастойны паўнавартасны элемент сучаснай культуры позняй мадэрнасці ў форме «інвентарызацыі» *Чужога*, чым і задае сам сабе і каштоўнасць, і значнасць, і *сама*-спасцігальнасць. Дый сам працэс неатрадыцыяналістычных практык, рысы чаго набывае работа па стварэнні Інвентару, уяўляецца як праява пэўнай формы сацыяльнага жыцця.

Асабліва востры інтарэс у гэтым ключы выклікае заяўленая вышэй прапанова па уключэнню ў метадалогію па стварэнні Інвентару дыскурсу міждысцыплінарнасці, у аснове якога маюць палягаць этнаграфічныя метады. Сама міждысцыплінарнасць, да якой апелюецца, палягае ў тым, што, калі ў 1960–1970-я даследаванні перад усім грунтаваліся на макратэарэтычных падыходах, дык пачынаючы з 1980-х гадоў яны пачалі звяртацца да мікрааналізу, грунтуючы свае даследаванні на *новых* метадалагічных канцэпцыях: «спажывецкай функцыі, абмежаванай рацыянальнасці, сеткавага ўзаемадзеяння

---

12 Корсани, указ. соч., 137.
13 Там же, 138.
14 Там же, 130.
15 Тут адсылка да назвы сайта «Жывая спадчына Беларусі», які, як было пазначана вышэй, з'яўляецца навукова-папулярызацыйным люстэркам праекту па стварэнні Інвентару.

г. д.»[16]. Для *новага* перыяду развіцця навукі вызначаецца і *новы* «набор аўтараў, з работ якіх навукоўцы-гуманітарыі чэрпаюць ідэі, метады, цытаты, у скрайнім разе – проста спасылаюцца на імёны. Гэта сведчанне і праява міждысцыплінарнага характару сучасных навук пра чалавека. Аднак у гістарыяграфіі пад канец мінулага стагоддзя склалася сітуацыя дамінавання … "чужых" класікаў. Значэнне канцэпцый і мадэляў, пачэрпнутых з практычна ўсіх сацыяльных і гуманітарных навук, у небывалай ступені ўзрасло, што амаль звяло на нішто ролю ўласна гістарычных тэорый»[17].

Нездарма мы тут завялі гаворку пра гістарыяграфію пры дэклараванай вышэй этнаграфічнай аснове, на якой грунтуюцца даследаванні элементаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны Інвентару. Пікантнасць сітуацыі заключаецца ў тым, што айчынная этнаграфія нават самімі этнографамі часта ўспрымаецца як гістарычная дысцыпліна і асацыюецца з гісторыяй. Больш за тое, на этнаграфію глядзяць як на проста раздзел у гісторыі, у выніку чаго яна часта пазбаўляецца арыгінальнай антрапалагічнай метадалогіі і вымушана выкарыстоўваць парэшткі тэорый «чужых» класікаў, якія «дасталіся ў спадчыну» ад гісторыі і часта, як не парадаксальна, першапачаткова былі складнікамі менавіта антрапалагічнай і этнаграфічнай тэорыі і метадалогіі, толькі «скажоныя» гістарыяграфічнай прызмай.

І калі ў еўрапейскай гістарычнай навуцы ніколі так актыўна, як напрыканцы XX ст. пад уплывам «гістарыяграфічнага павароту» і постмадэрнізму, не абмяркоўваліся пытанні тэорыі і метадалогіі[18], дык у беларускай этнаграфіі, зважаючы на яе *другаснасць* як «гістарычнай дысцыпліны», мы такога не назіралі – нават тут яна засталася з боку і метадалагічны дыспут яе фактычна не крануў.

Шэраг этнографаў, якія раней вызначалі этнаграфію як навуку гістарычную, адчуўшы пэўны метадалагічны дысананс у намінаванні этналогіі і этнаграфіі раздзеламі *гісторыі*, зрабілі спробу правесці *аўтаэтнаграфічную* дэнамінацыю, якая была выклікана рэфлексіяй адносна ўласнай навуковай ідэнтычнасці. Асабліва гэтаму моцна спрыяла «начытанасць» кнігамі па сучаснай культурнай і сацыяльнай антрапалогіі і сацыяльнай тэорыі – ад Гірца і Моса да Фуко, Барта, Бурдз'ё і інш. Гэтая дэнамінацыя набыла форму перайменавання ў *культуролагаў*, а далей, пацярпеўшы няўдачу, у *этнакультуролагаў*. Прычына такога *абгісторвання* айчыннай этнаграфіі палягае на нашу думку ў колішніх «падзелах» гісторыка-філалагічных факультэтаў на ўласна гістарычныя і філалагічныя, калі сутнасна цэласныя антрапалагічныя дэпартаменты фактычна дзяліліся па жывому на кафедры этнаграфіі, якія заставаліся на гістарычных факультэтах, і фальклярыстыкі, якія заставаліся на філалагічных.

---

16 Савельева И. Исторические исследования в XXI веке. Теоретический фронтир, *Гефтер*. Доступ через Интернет: http://gefter.ru/archive/8482 [просмотрено 24.04.2013].

17 Там же.

18 Там же.

***

Сучаснае становішча з метадалагічным абгрунтаваннем *дзейнасці Інвентару* вынікае з таго, што галіна вытворчасці ведаў наўпрост падпарадкоўваецца сацыякультурным стандартам позняй мадэрнасці, увасобленай у кагнітыўным капіталізме:

> «Гіпотэза кагнітыўнага капіталізму мае на ўвазе менавіта гэты гістарычны разрыў: капітал падпарадкоўвае сабе навуку ўжо не проста фармальна... Павышэнне каштоўнасці капіталу цяпер накіравана на галіну вытворчасці ведаў»[19].

Стварэнне Інвентару і з'яўляецца адной з такіх форм прадукавання ведаў. Таму і адбываецца камерцыялізацыя традыцыйнай культуры, якую мы зараз назіраем, напр., у форме развіцця ўжо ўзгаданага эка- ды агратурызму.

Працэсы камерцыялізацыі і падпарадкавання навукі *эканоміцы* «адкрыта» адбываюцца ўжо з 1930-х, але яны мелі месца ўжо ў канцы XIX ст., калі «веды, у адрозненні ад тавараў, не падпарадкоўваюцца закону ўбывальнага прыбытку»[20]. Іншая справа, што веды і навуковы прадукт прынцыпова адрозніваюцца ад матэрыяльнага прадукту, атрыманага ў выніку дзейнасці чалавека. Калі раней такія нематэрыляьныя прадукты ўспрымаліся як тыя, якія немажліва прысвоіць, дык цяпер пад такім *немажлівым прысвоіць прадуктам* сталі разумець, «што веды, засвоеныя тым, хто іх атрымаў, не становяцца ад гэтага яго выключнай уласнасцю і не змяншаюцца ад іх выкарыстання. У гэтай непрысвойваемасці веды набываюць нават свой сэнс, сваю легітымацыю»[21].

Такім чынам можна паставіць этычнае пытанне пра права ўласнасці на *веды* – на элемент нематэрыяльнай культурнай спадчыны Беларусі, які трапляе ў Інвентар. Ці адбываецца тут узурпацыя правоў на ўласнасць прадстаўнікамі грамады – таго *кам'юніці*, дзе *жыве* элемент, калі самі носьбіты вырашаюць, ці перадаваць юрыдычныя правы ўласнасці на яго прадстаўнікам Інвентару. Яшчэ больш важным пытанне пра правы ўласнасці да саміх прадстаўнікоў Інвентару, якія, атрымаўшы *веды* «за так», адвольна вырашаюць, якая з частак інфармацыі пра элемент можа быць даступная ўсім, а якая існуе ў «закрытым доступе» з персанальнымі паролямі.

Нягледзячы на меркаванне, што веды не падлягаюць абмену праз сваю непадзельную і непрысвойваемую прыроду, а праз распаўсюджванне яны толькі набываюць дадатковай вартасці[22], менавіта на *абмене* і *падзеле* шмат у чым і засяроджана дзейнасць Інвентару, яркім прыкладам чаго можа служыць узгаданы ўжо вышэй закрыты доступ да шэрагу раздзелаў Інвентару. Відавочна, у працоўнай групе па стварэнні Інвентару не падзяляюць меркавання, што чым больш

---

19 Корсани, указ. соч., 130–131.
20 Там же, 140.
21 Там же.
22 Там же, 140–141.

веды становяцца распаўсюджанымі і выкарыстанымі іншымі, тым лепш. Відавочна і тое, што дзейнасці Інвентару больш спрыяла б распаўсюджванне, а не закрытае захоўванне інфармацыі, бо «веды не могуць спажывацца, бо іх "спажыванне" не дэструктыўнае. Наадварот, яно прыводзіць да стварэння іншых ведаў, якія могуць, у сваю чаргу, распаўсюджвацца ў большым ці меншым маштабе: зварот становіцца асноўным момантам працэсу вытворчасці»[23]. А менавіта гэтага звароту праз «закрытасць» Інвентару і не адбываецца, у чым праяўляецца «кансерватыўная» пазіцыя і спробы штучна, выкарыстоўваючы адміністрацыйны рэсурс, мімікраваць пад актыўнага актара ва ўмовах сучаснага кагнітыўнага капіталізму. Пры гэтым абсалютна не бярэцца да ўвагі, што «веды з'яўляюцца прадуктам стасункаў, яны не існуюць па-за перадачай і су-працы»[24].

Іншая справа, што і сам *Інвентар* змог быў пастаць менавіта і выключна дзякуючы *эканамічнай* палітыцы кагнітыўнага капіталізму. Менавіта зараз не гледзячы ні на што «колькасць патэнтаў і іншых элементаў інтэлектуальнай уласнасці імкліва і няўхільна расце, а юрыдычная сістэма памнажае свае механізмы кантролю»[25], што дае ўсе абгрунтаванні да немажлівасці адкрыцця ўсіх палёў Інвентару. Справа ў тым, што менавіта ў рэчышчы гэтай *эканамічнай* мадэлі развіцця рынка ведаў уводзіцца і патрэба ў канкурэнцыі. У дадзеным выпадку – канкурэнцыі «чыстай» навукі ды «турыстычнага бізнесу», і, не гледзячы на ўсе заявы Канвенцыі пра недапушчэнне *камерцыялізацыі* «традыцыйнай культуры», толькі праз такое канкурэнтнае спаборніцтва, якое набывае рысы кантролю над ведамі, і можа рэалізоўвацца праект па стварэнні Інвентару ў рэчышчы існага ў позняй мадэрнасці кагнітыўнага капіталізму:

> «Тым больш гэта тычыцца ведаў. Іх неад'емная характарыстыка як грамадскага і агульнага дабрабыту пярэчыць сутнасці канкурэнтнага рынку, які кіруецца стасункамі няроўнасці, і абавязвае ўтвараць механізмы (сістэму інтэлектуальнай уласнасці), якія дазваляюць існаваць канкурэнтнаму рынку»[26].

Асобна стаіць пытанне пра кантэкст, у якім паўстала Канвенцыя. Гэта –панеўрапейскі познемадэрнасны правы *адкат*, які пад рахманай, аксамітнай і мяккай формай захавання аўтахтоннасці і этна-культурнай аўтэнтычнасці і традыцыйных еўрапейскіх каштоўнасцяў ставіць за мэту аддзяленне *Нас* і *Іх* і недапушчэнне *Іх* інкарпарацыі ў *Нашу* еўрапейскую культуру, а, тым больш, *Іх* усё больш моцнага і ўзрослага ўплыву на Еўропу. Менавіта такія *культурныя* практыкі прыводзяць да сітуацыі, калі «прыгнечаныя» не могуць прамаўляць, альбо, каб прамовіць, ім варта цалкам адаптавацца і

23 Корсани, указ. соч., 141.
24 Там же.
25 Там же.
26 Там же, 142.

распусціцца ў культуры прыгнятальніка.[27] Аналагічнае ж *навучанне маўленню* мы можам назіраць і з г. зв. даследаваннямі традыцыйнай культуры, калі ў выніку агрэсіўнай мадэрнаснай экспансіі гораду на вёску традыцыйная культура страчвае сваю «мову» і, каб быць «пачутай», вымушана набываць форму *Інвентароў* ды *Каталогаў*, *Музеяў* ды *Этнаграфічных гурткоў* і г. д.

Метадалагічная неразборлівасць, адсутнасць падрыхтоўкі і кампетэнцыі ў даследчыкаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны ў пытаннях выбару і выкарыстання метадаў палявой работы і камеральнай апрацоўкі і інтэрпрэтацыі сабраных матэрыялаў можа прывесці да значных і непапраўных хібаў у рабоце па стварэнні *Інвентару нематэрыяльнай культурнай спадчыны Беларусі*. Пэўныя падобныя працэсы мы часткова маглі назіраць за часамі Савецкага Саюза, калі спецыфічны ідэалагічны кантэкст абумоўліваў работу этнографаў, як і астатніх гуманітарыяў. Грунтоўная работа па наладжванню карэспандэнцкай сеткі па зборы этнаграфічнага матэрыялу часта зводзілася да збору і прапагандзе *сучаснай* нематэрыяльнай культуры, якая мусіла была «садзейнічаць ідэйнаму, этычнаму і эстэтычнаму выхаванню людзей у камуністычным духу і дапамагаць барацьбе за мір, дружбу, брацтва і шчасце ўсіх працоўных»[28].

Жанравая работа ў паваенны час на Беларусі зводзілася да стварэння *новых* культурных практык, якія грунтаваліся не столькі на спадкаванні і развіцці традыцыйнай культуры, колькі на «перапрацоўцы» яе элементаў у адпаведным ідэалагічным рэчышчы з прафесійнай і паўпрафесійнай апрацоўкай: «Музыку для сучасных беларускіх народных песень складаюць звычайна калектыўна самі ўдзельнікі народных хораў і танцавальных груп»[29], калі ў сюжэтную аснову кладуцца канкрэтныя палітычныя падзеі, шэрагам прыкладаў чаго багата праілюстраваны адпаведныя выданні таго часу[30]. Добрым прыкладам гэтага можа служыць такая цытата:

> «Адным з першых і важных сацыяльна-эканамічных мерапрыемстваў камуністычнай партыі ў галіне сельскай гаспадаркі ў пасляваенныя гады было аб'яднанне дробных калгасаў у буйныя. Народ адобрыў гэту ініцыятыву камуністаў, заяўляючы: Сям'ёй дружнаю рашылі / Мы калгасы аб'яднаць – / На шырокім нашым полі / Будзем лепей працаваць»[31].

Такія практыкі па стварэнні *новага беларускага «фальклору»* былі абумоўлены палітыкай стварэння новай камуністычнай народнай культуры і новай *савецкай* ідэнтычнасці, якая б замяшчала

[27] См., напр.: Спивак Г. *Могут ли угнетённые говорить?* В: Жеребкин (ред.), указ. соч., ч. 2, 649–670.
[28] Гутараў І.В. Аб сучасным беларускім фальклоры. У: *Сучасны беларускі фальклор*, Мінск, 1963, 20.
[29] Гутараў, пазн. сач., 17.
[30] Гл., напр.: Гутараў, пазн. сач.
[31] Там жа, 7.

сабой традыцыйную беларускую культуру, аднак пры гэтым актыўна выкарыстоўвала грунтоўнасныя яе складнікі і інструментар:

> «Сучасны беларускі савецкі фальклор прасякнуты пафасам услаўлення нашых велізарных поспехаў у хуткім аднаўленні народнай гаспадаркі пасля ваеннай разрухі і шчыльна звязаны з нашай савецкай рэчаіснасцю, з гістарычнымі пастановамі ЦК КПСС і Савецкага ўрада аб далейшых шляхах камуністычнага будаўніцтва»[32].

Такія практыкі культурнай палітыкі прыводзілі не толькі да замяшчэння зместу традыцыйнай вуснапаэтычнай народнай творчасці на новы пры захаванні старых форм, але і да з'яўлення новых форм:

> «Новыя ўмовы савецкага сацыялістычнага быцця стварылі выключна спрыяльныя абставіны для бурнага развіцця вуснапаэтычнай народнай творчасці: паявіліся зусім новыя ідэі, тэмы, вобразы, матывы, змяніліся формы бытавання і распаўсюджвання»[33].

Аналагічныя працэсы адбываліся і ва ўсёй этнаграфіі наогул – ва ўсіх раздзелах этнаграфіі, якія тычацца нематэрыяльнай культурнай спадчыны. У працяг *традыцыйнага этнаграфічнага* разумення таго, што такое «абрады» і «святы», выводзілася, што «ў нашы дні гэта абрады надання імя, шлюбу, пасвячэння ў грамадзянства, у прафесію і інш.»[34]. Заяўлялася, што традыцыйныя святы і рытуалы не функцыянуюць абасоблена ад рэаляў сучаснага *савецкага* грамадскага жыцця: «Яны [традыцыйныя абрады і святы. – *Г. С.*] цесна пераплятаюцца, а нярэдка і спалучаюцца з традыцыямі, якія склаліся за гадамі Савецкай улады»[35]. Вытлумачвалася гэта праз *перамогу ідэяў Вялікай Кастрычніцкай рэвалюцыі*, калі ў адрозненні ад традыцыйных рытуалаў, перад усім рэлігійных, «якія бытавалі ў эпоху капіталізму, служылі сродкам прыгнёту працоўных, сцвярджэння ідэалістычных поглядаў на прыроду і грамадства, рэлігійнага светапогляду»[36], за савецкім часам мела месца развіццё новай абраднасці – далейшае, непарыўнае з традыцыяй, але на прынцыпова іншым метадалагічным грунце:

> «Пасля перамогі Вялікай Кастрычніцкай сацыялістычнай рэвалюцыі ў нашай краіне склаліся новыя святы і абрады, якія сцвярджаюць ідэалы новага, савецкага лада жыцця.
>
> Метадалагічнай асновай савецкай абраднасці з'яўляецца марксісцка-ленінскае вучэнне пра развіццё прыроды і грамадства»[37].

---

32 Гутараў, пазн. сач., 7.
33 Там жа, 5.
34 Бондарчик, В.К. *Методологические и организационно-методические основы советской обрядности*, В: В.К. Бондарчик (ред.) *Праздники и обряды в Белорусской ССР*, Минск: Наука и техника, 1988, 8.
35 Бондарчик, указ. соч., 12.
36 Там же, с. 8.
37 Там же.

Больш за тое, унясенне новай масавай абраднасці і святочнай традыцыі непасрэдным чынам было накіравана на развіццё «самадзейнасці шырокіх народных мас»[38], што ў рэальнасці азначала развіццё прафесійнай і паўпрафесійнай творчай культурнай дзейнасці ў форме «народнай творчасці» і сімуляцыі апошняй пад выглядам развіцця традыцыі:

> «Метадычныя асновы савецкай абраднасці прадугледжваюць веданне арганізатарамі (распарадчыкамі) і ўдзельнікамі асноўных патрабаванняў, якія пакладзены ў аснову як усёй сістэмы абраднасці, гэтак і да канкрэтных яе элементаў»[39].

Асноўная работа па падрыхтоўцы, правядзенню і кантролю за арганізацыяй святочных і абрадавых мерапрыемстваў ускладалася на прафесійныя ўстановы культуры: дамы культуры, клубы і – часткова – бібліятэкі: «Гэтыя ўстановы пакліканы актыўна садзейнічаць укараненню абраднасці і весці работу па метадычнаму і мастацка-эстэтыснаму забеспячэнню»[40].

Такім чынам, корпус традыцыйных рытуалаў, абрадаў і свят быў дапоўнены – а перад усім замешчаны – новымі цыкламі[41]:

• міжнародныя і агульнасаюзныя святы: Першага мая, Восьмага сакавіка, Дзень Канстытуцыі, Дзень Перамогі і інш.;

• цывільныя святы і абрады: пасвячэнне ў грамадзянства, пасвячэнне ў паўналецце, праводзіны ў Савецкую Армію, свята першага званка, прыём у акцябраты, піянеры і камсамольцы, пасвячэнне ў студэнты і інш.;

• працоўныя святы і рытуалы: агульнадзяржаўныя прафесійныя святы, абрады пасвячэння ў прафесію, юбілеі прадпрыемстваў, святы першай баразны, ураджаю, уручэнне ганаровых знакаў, ушанаванне пераможцаў сацспаборніцтваў і інш.;

• традыцыйныя сямейныя рытуалы і святы, якія ў значнай ступені былі дапоўненыя новымі *элементамі*, якія насілі палітычную нагрузку (тыя ж Дзень Перамогі, гадавіна Кастрычніцкай рэвалюцыі і інш., якія сталі адзначацца і ў «сямейным коле»), і пазбаўлены найбольш архаічных кансерватыўных, якія насілі «негатыўны характар»: хрэсьбіны, вянчанне і рэлігійныя хаўтуры па нябожчыку;

• святы каляндарнага цыклу, у якіх практыкавалася выключэнне не толькі «рэлігійнага» складніку, але і адмова ад шэрагу святаў, якія насілі яўна выражаны сакральны характар – Каляды, Масленіца, Вялікдзень, Троіца, Купалле і інш. Затое атрымалі *развіццё* тыя складнікі гэтай групы рытуалаў і святаў, якія насілі больш *цывільны* характар: «Што ж тычыцца святаў і абрадаў, якія маюць народна-працоўную аснову, дык яны атрымалі ў нашы дні другое жыццё і паспяхова развіваюцца»[42].

---

38 Бондарчик, указ. соч., 9.
39 Там же, с. 14.
40 Там же, с. 17.
41 Гл.: Бондарчик, указ. соч.
42 Там же, 11.

Відавочна, што выкарыстоўваючы (фармальна) за аснову корпус традыцыйных народных святаў беларусаў, была зроблена спроба стварыць блізкі па форме, але прынцыпова адрозны па змесце *народны каляндар*, які на той момант не меў дачэнення да рэальнага жыцця і скажаў нематэрыяльную культурную традыцыю. Але калі за *«саветамі»* гэта было абумоўлена ідэалагічным і палітычным складнікам, дык цяперашнія практыкі *сімуляцыі* традыцыйнай культуры, калі праз адсутнасць навуковай даследчыцкай метадалогіі ў пагоні за «справаздачнымі лічбамі» паўстае пагроза стварэння дзіўных корпусаў быццам традыцыйных этнаграфічных элементаў і іх праяваў, узнікае пагроза прафанацыі і стварэння псеўдатэкстаў, якія быццам рэпрэзентуюць практыкі сучаснай нематэрыяльнай культуры.

***

Любы працэс «інстытуалізацыі» тэарэтычных ведаў даследчыка з неабходнасцю вядзе да канфрантацыі паміж *тэарэтычнымі чаканнямі* ды іх канкрэтнай рэалізацыяй, якая мае прыводзіць да пераўтварэнняў тэорыі ў святле атрыманага досведу. Дзеля высвятлення сапраўднай сутнасці таго ці іншага элемента нематэрыяльнай культуры навукоўцу нельга верыць непасрэдна выказаным заявам людзей, якія прэзентуюць тыя ці іншыя тэксты, помнікі, традыцыі. Аднак варта «дакопвацца» да больш схаванага пласта свядомасці тых, хто быў супрычасны да элемента, пласта, які можа быць знойдзены ў гэтых крыніцах хутчэй *насуперак жаданню іх стваральнікаў і носьбітаў*. Толькі застаецца пытанне, ці мажлівы такі *цуд эмпатыі*, ці навуковец усё ж будзе зноўку выдаваць свае ўласныя меркаванні за *аб'ектыўную рэальнасць*.

На пытанне, якім чынам рэпрэзентатыўная культура тычыцца пэўнай канкрэтнай грамады, г. зн. сацыяльнай структуры, інстытутаў, сістэмных статусаў, якія разумеюцца як жорсткія аб'ектыўныя ўтварэнні, якія зусім не з'яўляюцца рэгуляванымі, як тое меркаваў А. Конт, але наадварот служаць рамкамі, праз якія прымусова *рэгулююцца* стасункі паміж людзьмі, можна даць такі адказ:

> «Усе гэтыя жорсткія сацыяльныя факты пры ўсёй сваёй відавочнай жорсткасці з'яўляюцца менавіта фактамі рэпрэзентатыўнай культуры, бо яны з'яўляюцца вытворнымі ад ідэяў, якія дзейнічаюць праз іх фактычнае прызнаванне»[43].

Калі прыняць гэты адказ, тады можна зрабіць выснову, што ўсе гэтыя жорсткія сацыяльныя факты з'яўляюцца менавіта фактамі культуры. Пры гэтым не ўзнікае неабходнасці супрацьстаўляць культуру і грамадства. Культурнае бачанне і сацыяльнае бачанне – «гэта проста два розных аспекты бачання аднаго і таго ж фено-

[43] Ионин Л.Г. *Социология культуры: путь в новое тысячелетие*, 3-е изд., перераб. и доп. Москва: Логос, 2000, 20.

мена. У кожнай эмпірычнай з’яве сацыяльнага жыцця немажліва аддзяліць “сацыяльную частку” ад “культурнай часткі” … развіццё і змены усіх гэтых жорсткіх структур адбываюцца пры вядучай ролі культуры … стаўшы фактычна дзейнай, гэтая альтэрнатыва праз пасярэдніцтва паводзін, якія арыентаваныя на яго падтрымку, ператвараецца з аб’ектыўна правільнай у проста аб’ектыўную, г. зн. у жорсткі сацыяльны факт, які не перастае пры гэтым быць фактам культуры»[44].

Іншая справа, што сама культура, ментальнасць, псіхалогія нарэшце з’яўляюцца настолькі ж зменлівымі, як і, напрыклад, звычаі, формы жыцця і г. д. Гэтая думка стала з’яўляцца ў свядомасці навукоўцаў у XVIII ст. як праекцыя распаўсюджанай у тую эпоху ідэі прагрэсу. Праўда, яшчэ даўгі час *развіццё* гэтай думкі тармазілася тым жа прагрэсам, дакладней кажучы, яго трактоўкай як непарыўнага лінейнага руху. Наогул жа, словам «ментальнасць» часта называюць усё тое ў культуры, што не падпадае пад вызначэнне такіх тэрмінаў, як палітыка, сацыяльна-эканамічныя стасункі, звычаі, законы і г. д. Яно дазваляе прасоўвацца далей. Пры дапамозе гэтага слова высвятляюць і тое, што ўяўляецца дзівосным і незразумелым у культуры і гісторыі іншых народаў. Такім чынам атрымліваецца, што ментальнасць – толькі абстракцыя; гэта тэрмін, які быў выдуманы, а не нейкая рэальная з’ява, якая была вынайдзена. Такім чынам, можна сцвярджаць, што

> «тэарэтычнае спазнаванне бясконцай рэчаіснасці канцовым чалавечым духам грунтуецца на маўклівай перадумове таго, што ў кожным дадзеным выпадку прадметам навуковага спазнавання можа быць толькі канцовая *частка* рэчаіснасці, што толькі яе варта лічыць “істотнай”, г.зн. “вартай спазнавання”»[45].

Значыцца, зыходным пунктам інтарэсу ў галіне сацыяльна-культурных навук з’яўляецца *сапраўдная*, г.зн. індывідуальная структура атачальнага нас сацыякультурнага жыцця (а значыцца, і пэўнага элемента нематэрыяльнай культуры) у яе ўніверсальнай сувязі (якая, канешне, не губляе сваёй індывідуальнасці) і ў яе станаўленні з іншых гэтаксама індывідуальных па сваёй структуры культур.[46]

Нематэрыяльная культура ахоплівае тыя і *толькі* тыя кампаненты рэчаіснасці, якія праз дачыненні іх да каштоўнаснага свету становяцца *значнымі* для нас. Аднак «вызначыць, шт*о* менавіта для нас з’яўляецца значным, аніякае *“незацікаўленае”* даследаванне таго, што з’яўляецца дадзеным нам у эмпірычнай рэальнасці, не можа»[47]. Наадварот, усталяванне гэтага і з’яўляецца перадумовай, праз якую нешта становіцца прадметам даследавання. І толькі ў тым выпадку,

---

[44] Ионин, указ. соч.
[45] Вебер М. “Объективность” познания в области социальных наук и социальной политики. В: *Культурология. XX век: антология,* указ. соч., 562.
[46] Вебер, указ. соч., 564–565
[47] Там же, с. 566.

калі мы зыходзім з перадумовы, што для нас з'яўляецца *значнай* толькі *канцовая* частка бясконцага шэрагу падзей, ідэя спазнавання *індывідуальных* з'яваў можа набыць лагічны сэнс.

Такім чынам атрымліваецца, што *вычарпальнае* каузальнае звядзенне якойсь канкрэтнай з'явы не толькі практычна не з'яўляецца магчымым, але і бессэнсоўнае. Мы вычляняем толькі тыя прычыны, якія ў асобных выпадках могуць быць *зведзены* да «істотных» кампанентаў падзеі – «там, дзе гаворка ідзе пра *індывідуальнасці* з'явы, каузальнае пытанне – не пытанне пра *законы*, а пра канкрэтныя каузальныя стасункі»[48].

Схема даследавання элемента нематэрыяльнай культуры, калі навуковец *фіксуе* элемент, мае першасную важнасць. Даследчык *стварае* гісторыю, якая ўлучае ў сябе і «архаіку» традыцыйнай культуры, і «эмпірыку» традыцыйных культурных практык, якая пры гэтым не перарываецца і не *музеефікуецца* ў застыглай форме, а працягвае сваё існаванне і ў нашы дні. Такім чынам, адбываецца рафініраванне культурных практык, калі вымалёўваецца нейкі ідэальны тып на аснове гэтага элемента.

Гэта вызначаецца тым, што традыцыя – гэта такі «чын інтэграцыі рэфлексіўнага кантролю дзеі ды прасторава-часавай арганізацыі супольнасці, сродак узаемадзеяння з прасторай ды часам, які забяспечвае пераемістасць мінулага, цяперашняга ды будучага любога дзеяння альбо досведу»[49]. Яна не з'яўляецца цалкам застыглай, бо мусіць *пераадкрывацца* наноў кожнай чарговай генерацыяй, якая прыймае/спадкае культуру ад папярэднікаў. Такім чынам, традыцыя не столькі мае супрацьстаяць/пярэчыць зменам, колькі ўтварае кантэкст спецыфічных часавых ды прасторавых прыкметаў, у дачыненні да якіх змены набываюць значную форму.[50] У культурах жа, якія будуюцца на *вусным паданні*, традыцыя як такая наогул не вядомая, хаця гэтыя культуры і *найбольш «традыцыйныя»*.

Важным падчас гэтага вымалёўвання нам уяўляецца ўсвядомленае аднясенне элементаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны да поля *сакральнага* – г. зн. нечага *высунутага* з практык звыклай рэчаіснасці, процілеглага прафаннаму і будзённаму, нечага, чаму нададзена пэўная адмысловая *па-занатуральная* сэнсавая нагрузка. Вядома, па-за разглядам пакідаецца «сакральнае» ў *народным* міфалагізаваным разуменні гэтага тэрміна, і, напрыклад, традыцыйныя народныя рамесніцкія практыкі разглядаюцца менавіта як практыкі сакральнага ў тым сэнсе, што даследчык падчас іх вывучэння акцэнтуецца на аспектах, звязаных з адыходам ад натуральнага бегу часу ў будзённым жыцці носьбітаў і ўдзельнікаў гэтых практык.

---

48 Вебер, указ. соч., 569.

49 Гидденс Э. Последствия модернити. В: В.Л. Иноземцев (ред.) *Новая постиндустриальная волна на Западе: антология*. Москва: Academia, 1999, 104.

50 Там же.

Тым больш, калі мець на ўвазе *народнае* міфалагізаванае ўяўленне пра сакральнае, важна памятаць, што немажліва дакладна раздзяліць звыклыя будзённыя практыкі і практыкі містычныя ў традыцыйнай культуры беларусаў – гэта спроба ўяўляецца ўтопіяй. *Міфалагізаваныя* і *неміфалагізаваныя* складнікі элементаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны – гэта зусім не розныя сутнасці, гэта – розныя агрэгатныя станы аднаго і таго ж. Рэлігійна-магічны складнік тут немажліва абысці, бо ён з'яўляецца заканамернай часткай і паследкам механізмаў сакралізацыі.

Такім чынам, *сакральнае **тут*** мы можам разглядаць па аналогіі з тэмпаральнымі ўяўленнямі, характэрнымі для традыцыйнага грамадства, калі будзённасць была не столькі будзённасцю ў нашым сённяшнім разуменні, колькі чаргаваннем прыгодаў, як частка рэальнасці, «вынятая» са звыклай плыні жыцця, замкнёнага ў сабе, і адрозніваецца скрайняй вастрынёй эмацыйна-валявых праяў. Будзённасць у старажытнасці распадалася на такога кшталту *прыгоды*, дзе час паглынаўся прадметна-сэнсавым бокам рэчаіснасці і не ўспрымаўся як нешта адасобленае ад рэчаў.[51] Натуральна, гэтае меркаванне не варта разумець літаральна. *Прыгоды* мажлівы не толькі на фоне ўстойлівага, стабільнага ладу жыцця, а ў традыцыйным грамадстве стабільнасць, устойлівасць былі досыць высокія. Справа ў тым, што будзённасць успрымалася больш востра і напружана, чым зараз, таму мы і кажам пра больш глыбокую і актыўную ўцягнутасць чалавека ў будзённасць у мінулыя эпохі. Апрача таго, элементы нематэрыяльнай культурнай спадчыны Беларусі мы можам абазначаць як *сакральнае* ў сілу распаўсюджвання ў познюю мадэрнасць сацыяльна-эканамічных стандартаў кагнітыўнага капіталізму, у выніку чаго сярод іншага адбываецца і пэўная «сакралізацыя» нематэрыяльнай культуры для даследчыка як носьбіткі пэўнай выгоды, у тым ліку і эканамічнай, бо яна імпліцытна ўтрымліваюць у сабе функцыю рэсурснага доступу да *ведаў*.

Уяўляецца неабходным вызначыць грунтоўнасную для дэфініцыі сакральнага ідэю пра *не*-пазнаванне соцыумам уласнага *Я*, калі «падобна капіталу альбо ідэалогіі ... сакральнае працуе ў якасці дзейнага сацыяльнага механізму толькі настолькі, наколькі яго сапраўдная сутнасць не апазнаецца членамі грамады»[52]. І менавіта праз сакральнае соцыум, грамада «ўтойвае ад сябе, *не пазнае* ўласны пачатак – рукатворна-чалавечае паходжанне сацыяльнага свету ...»[53]. Насамрэч, калі пад сакральным разумець пэўную звышнатуральную сілу, вытокі якой маюць палягаць па-за межамі *чалавечага*, тады шторазу варта маркіраваць сацыяльнае поле значкамі, якія б нагадвалі, што гэтыя межы *чалавечага* не з'яўляецца натуральнымі і ў ніякім разе не аддзяляюць ад нас «міфалагічную рэаль-

---

[51] Ионин, указ. соч., 112.

[52] Зенкин С. *Небожественное сакральное: Теория и художественная практика*, Москва: РГГУ, 2012, 177.

[53] Там же.

насць», а ўтвораныя самім чалавекам у ягонай сацыяльнай быццёмасці.

Атрымоўваецца, што «наўпростага» доступу да сакральнага для тых, хто верыць у яго, няма па вызначэнню. Маецца на ўвазе, што практыкі сакральнага як элемента нематэрыяльнай культуры, якія ўласцівы будзённаму існаванню іх носьбітаў, палягаюць у зусім іншай прасторы ў параўнанні з метафізічным напаўненнем і асэнсаваннем тых практык, якія ім надае даследчык, запаўняючы фармуляр *Інвентару нематэрыяльнай культурнай спадчыны Беларусі*. Гэта выклікана тым, што існуе пэўная забарона не толькі на судатыкненне з сакральным, але і яго *дэфініцыю* і *інтэрпрэтацыю* па-за дыскурсам будзённай рэальнасці. Для даследчыка ж гэта мае азначаць, што ён вымушаны падвяргаць навуковаму вывучэнню не ўласна элемент, а яго вытворныя: праявы, часта ўскосныя, пакінутыя паследкі, у тым ліку выпадковыя, вынікі ўздзеяння і інш. Асабліва гэта актуальна для элементаў традыцыйнай культуры, калі сама гэтая традыцыйная культура, а значыцца, і яе элементы, якія мы маем падвергнуць даследаванню, зазналі больш чым значны і скажальны ўплыў мадэрнасці. У дадзеным выпадку аналітычнае даследаванне мае браць да ўліку эфекты своеасаблівага «сэнсавага пераламлення» і «семантычнага змяшчэння», мае канструяваць пэўны тэрміналагічны апарат для адмысловага «перакладу», які б дазволіў зрабіць высновы адносна зафіксаваных элементаў культуры ў дачыненні да прыхаванага і неспасцігальнага механізму сацыяльнай адаптацыі ў мадэрнасці сакральнага боку элементаў.

Гэта абгрунтоўваецца праз тое, што праект мадэрнасці, які выступае як цэльнае шматскладнікавае явішча культуры, вызначаецца менавіта праз абасобленасць і *самастойнасць* кожнага «суб'екта» культуры, праз складанасць вызначэння арыентыраў і рэгулятываў сацыяльнай ды культурнай адаптацыі суб'екта, што вызначалася *гістарызацыяй* культуры. У выніку сакральнае ў мадэрнасць праблематызуецца праз пытанні набыцця «сэнсу» ва ўмовах секулярызацыі культуры ды ўяленнях пра *Іншага*. З надыходам эпохі мадэрнасці мяняе свой характар рэфлексіўнасць. Яна ўключаецца ў самое абгрунтаванне ўзнаўлення сістэмы; такім чынам думка ды дзея стала пераламляюцца адна ў другой.

Некаторыя аўтары спрабуюць давесці, што гэтыя элементы настолькі цесна пераплецены, што кожнае іх абагульненне становіцца бессэнсоўным. Але ж усё не зусім так, пераканацца ў чым можна, калі падвергнуць доследу стасункі мадэрнасці ды рэфлексіўнасці. У пэўным сэнсе рэфлексіўнасць з'яўляецца вызначальнай характарыстыкай кожнай чалавечай дзейнасці – людзі «маюць на ўвазе» тое, што яны робяць у якасці неад'емнага элементу сваіх учынкаў. Пытанне ў тым, што сакральнае, якое уключае ў сябе элементы традыцыйнай нематэрыяльнай культуры, – гэта няпросты шматскладнікавы тэрмін, які даволі часта можа ствараць ілжывую ілюзію відавочнасці і імавернасці яго *сама*-вытлумачальнасці для даследчыка – этнографа, антраполага, лінгвіста, сацыёлага, куль-

туролага, гісторыка, знаўцы традыцыйнай народнай харэаграфіі і г. д. Натуральна паўстаюць пасткі, калі сакральны змест элементаў традыцыйнай культуры можа уяўляцца ў фасцынацыі і жарстным атаясамленні з цудадзейным і няўяўным, альбо наадварот – у рэдукаванні, здатным высушыць кожнае прадметнае поле так, што гэтае дыскурсіўнае поле перастае ўяўляць гнасеалагічны інтарэс для даследчыкаў.

Паміж «шалёным» упадабаннем сакральнага, калі нішчыцца дыстанцыя ў стасунках у дачыненні даследчыка і элемента нематэрыяльнай культуры, калі яно патэнцыйна атаясамляе саміх носьбітаў сакральных ведаў з «сапраўднымі» і «аўтэнтычнымі» ці «самазванцамі» альбо «сапсаванымі» і «несапраўднымі», з аднаго боку, і «пазітывісцкай» акадэмічнасцю, якая робіць гэтую сувязь паміж даследчыкам і носьбітамі элемента ў прынцыпе непажаданай, а значыцца, і немажлівай, з другога, не існуе аніякага балансу, а значыцца, існуе суцэльная нявызначанасць. Менавіта гэтая нявызначанасць і з’яўляецца найбольш цікавай для даследавання сакральнага – даследчык нематэрыяльнай культуры можа сам вызначыць свае метадалагічныя межы і прыёмы, застаючыся ў межах акадэмічнага дыскурсу, але пакідаючы сабе права выбару найбольш прыдатных метадаў у незалежнасці ад фармальнай прывязкі да пэўнай акадэмічнай інстытуцыі ці дысцыпліны.

Даследчык не можа проста фармальна *зафіксаваць* пэўны элемент нематэрыяльнай культурнай спадчыны, не падвергнуўшы яго адмысловай інтэрпрэтацыі, бо сакральны складнік гэтага элемента «належыць да ліку “дыяганальных” тэрмінаў, якія скрыжоўваюць розныя дысцыплінарныя палі … [у выніку чаго. – *Г. С.*] неабходнай і нават непазбежнай становіцца інтэлектуальная гісторыя сакральнага»[54]; такім чынам, інтэрпрэтацыйнае асэнсаванне сакральнага складніку становіцца больш чым важным, бо «сакральнае супраціўляецца гістарычнаму асэнсаванню; можа быць, гэта нават самы антыгістарычны элемент чалавечай рэчаіснасці… Няўяўная і нездзяйсняльная ніякая “гісторыя сакральнага”»[55].

Напісанне інтэлектуальнай гісторыі сакральнага становіцца мажлівым выключна ў кантэксце ўрбаністычнага асэнсавання руральнай традыцыі, гэта значыць падпарадкавання і паглынання горадам вёскі – мадэрнасным *пера*-асэнсаваннем традыцыйнай культуры. Такім чынам, асаблівае месца пад час работы па стварэнні *Інвентару нематэрыяльнай культурнай спадчыны Беларусі* мае заняць не толькі вывучэнне ўрбаністычных складнікаў традыцыйнай культуры, але, перад усім, *не*-публічных *ня*-вонкавых праяваў сакральнага, што даследавана толькі ў нязначнай ступені; варта звярнуць увагу на такія элементы нематэрыяльнай культуры, якія тычацца прыватна-будзённага боку існавання чалавека, напр. пытання цялеснага.

54 Зенкин, указ. соч., 8.
55 Там же, 414.

Так, у культуралагічных і сацантрапалагічных даследаваннях апошнім часам з'явіўся шэраг работ, якія запоўнілі лакуну адсутнасці цялеснага, што прывяло да «цялеснага павароту» і ў тэорыі культурных штудый. Вышукам шляхоў да вырашэння гэтага трэба займацца з-за недастатковай ўвагі да *новай гісторыі цялеснага* – рэфлексіўнасці адносна цела і разнастайных чыннікаў, якімі сацыяльна/культурна вызначанае цела традыцыйна (не)азначалась у навуковых даследаваннях. Гісторыя цялеснага, натуральна, прысутнічае – як гісторыя выключаных па-за дыскурс культурных даследаванняў цела альбо як гісторыя аб'ектывананага цела.[56] Аднак, не гледзячы на значны паварот да цялеснага, сучасная гісторыя/этнаграфія цела не займела адпаведнага статусу.[57] Праблема ў пытанні цялеснага для культурных штудый, верагодна, заключаецца ў тым, што шматлікія спробы культуралагічнай тэорыі мусяць рэалізоўваць цела альбо вызначаць яго як матэрыялістычнае вызначэнне суб'ектыўнасці. Аднак праблема постструктуралісцкага і постмадэрнаснага падыходу ўяляецца такім чынам, што цела становіцца не толькі дэнатуралізаваным адносна полу/біялогіі, але і дэрэвалідызаваным адносна гендару/культуры.[58]

Дзеля пераадолення гэтай *без*-цялеснасці варта было стварыць *гісторыю цела*, бо «ў цела ёсць свая гісторыя»[59]. І сацыякультурная і культуралагічная гісторыя цела з'яўляецца не проста элементам, а даволі важкім складнікам культуры як прэмадэрнасных соцыумаў, гэтак і мадэрнасці наогул. Больш за тое, апрача таго, што цела мае ўласную (сацыяльную/культурную) гісторыю, самі цялесныя практыкі – уяўленне пра іх – гістарычныя.[60] І кожнае з канкрэтных цел не толькі гістарычна, але і валодае сваімі, уласцівымі выключна яму, звычкамі:

> «Гэтыя звычкі вар'іруюцца не проста ў залежнасці ад індывідаў і іх пераймальных дзеяў, але галоўным чынам у залежнасці ад розненняў у грамадствах, выхаванні, прэстыжы, звычаях і модах. Неабходна бачыць тэхнікі і дзейнасць калектыўнага практычнага розуму, дзе звычайна бачаць выключна душу і яе здольнасць да паўторнасці»[61].

У навуковы дыскурс (натуральна, тут маецца на ўвазе сацыяльна-гуманітарны *блок* навукі) цела не магло *ўвайсці* досыць працяглы час – ледзь не да сённяшняга дня. Не гледзячы на тое, што *цела* спарадычна з'яўлялася ў тых ці іншых тэкстах, аднак значнага ўплыву гэтыя праявы цялеснасці на агульную навуковую парадыгму здзеіць не маглі, і сітуацыя ўпершыню грунтоўна пачала мяняцца толькі пад

56 Witz A. Whose body matters? Feminist sociology and the corporeal turn in sociology and feminism, *Body Soc.* 6 (2000), 2.
57 Witz, op. cit., 3.
58 Ibid., 8.
59 Ле Гофф Ж., Трюон Н. *История тела в средние века*, Москва: Текст, 2008, 7.
60 Мосс М. Техники тела. В: Мосс М. *Общества. Обмен. Личность*. Москва: Вост. лит-ра, 1996, 258.
61 Мосс, указ. соч., 245–246.

уплывам марксізму, «…перад усім дзякуючы ўведзенаму ім тэрміну класавай барацьбы … [які] садзейнічаў падрыву гэтай традыцыйнай канцэпцыі гістарыяграфіі. Аднак марксізм выступаў у першую чаргу як ідэалогія і філасофія. Ён месціўся на перыферыі…»[62]. Сітуацыя з адсутнасцю *цела* ў навуковым *сацыяльна-гуманітарным* дыскурсе, магчыма, вынікала з традыцыйнага аднясення яго да сферы ўплыву прыродазнаўчых навук. Цела знікла/з'явілася ў тэкставых стратэгіях антрапалогіі як «жаночая цялеснасць» і служыла кантрастам, супраць якога была створаная «мужчынская сацыяльнасць» як аснова грамадскага. Але паміж «жаночай цялеснасцю» і «мужчынскай сацыяльнасцю» ёсць мінімальны (парогавы) зазор, і менавіта ў гэтым мінімальным зазоры паміж «цялеснасцю» і «сацыяльнасцю», паміж «целам» і «грамадствам» знікаюць/з'яўляюцца мужчынскія целы.[63] Паўторна *адведваючы* старыя гісторыі *яго* – мужчынскіх – целаў мы пачынаем расчыняць гісторыю двух выглядаў целаў: яе цела і яго цела.

Вярнуць/увесці цела ў навуковы дыскурс стала магчымым не толькі праз вывучэнне сексуальнасці, што падаецца ўжо традыцыйным тропам (перад усім, дзякуючы, магчыма, псіхааналітычным даследаванням Зыгмунда Фрэйда і археалагічным раскопам Мішэля Фуко). Працэдуру інкарпарацыі цялеснага ў навуковы (сацыяльна-гуманітарны) дыскурс атрымалася здзейсніць самымі разнастайнымі сродкамі – праз вывучэнне гісторыі побыту, праз даследаванне знахарства і практыкаў народнай медыцыны, а таксама праз вывучэнне эканамічнай, палітычнай ды сацыяльнай гісторыі, якая канструявалася ў тым ліку і праз цялесныя практыкі.

Аналагічнага даследавання і ўвядзення ў навуковы абарот вымагае і сучаснае пераадоленне/спасціжэнне сакральнага ў традыцыйнай нематэрыяльнай культуры беларусаў, кантынуальнасць якога набліжае яго да цялеснага, якое гэтаксама не можа быць зведзена да простай логікі дыскрэтных элементаў. Сакральнае і цялеснае, як і ўсё кантынуальнае, процістаіць «гістарычнаму», уводзіць асаблівую тэмпаральнасць:

> «Сакральнае супраціўляецца гістарычнаму асэнсаванню; магчыма, гэта нават самы антыгістарычны элемент чалавечай рэчаіснасці. Яно праяўляецца ў часе, але супраціўляецца дзяленню гэтага часу, замяняе дыскрэтную логіку падзей і эпістамалагічных разрываў кантынуальнай плынню энергій … сакральнае кепска прымірaецца з гістарычным рухам: яно альбо прымушае абмяжоўваць гэты рух цыклічным колазваротам міфа, альбо … пазначае сваёй энергіяй адну выключную падзею, тым самым запускаючы гістарычны працэс, які ў выніку прывядзе да рацыяналізацыі і секулярызацыі культуры, "зняццю чараў" са свету.
>
> Няўяўная і нездзяйсняльная аніякая "гісторыя сакральнага"… Сакральнае ў культуры, тым больш у сучаснай рацыяналістычнай

62 Ле Гофф, Трюон, указ. соч., 6.
63 Witz, op. cit., 11.

культуры, прысутнічае ў выглядзе парэшткаў, напаўпрыродных "перажыткаў" не-культуры, выцесненых элементаў калектыўнага неўсвядомленага, якія самі па сабе не валодаюць гістарычнай эвалюцыяй»[64].

Больш за тое, існуе непасрэдная сувязь паміж цялесным і гарадскім, што можа даць нам дадатковы інструментар для даследаванняў традыцыйнай (*урбаністычнай*) беларускай культуры:

> «Гендар грае істотную ролю ў фармаванні гарадоў – і фізічна, і канцэптуальна, – як грунтоўнасны элемент чалавечай тоеснасці, сацыяльных стасункаў і вялікіх палітычных, эканамічных і культурных сетак, у якія яны ўключаны … прасторавая, сацыяльная, эканамічная і культурная шчыльнасць гарадоў аблягчае назіранне за ўзорамі гендарных стасункаў цягам храналагічных перыядаў, у даследаванні якіх мы перад усім зацікаўлены»[65].

Калі *гендар*, як і кожны іншы фундаментальны прынцып абгрунтавання сацыяльнай і культурнай сістэмы, разглядаць у *этнаграфіі* як відавочны і ўсёабдымны падмурак арганізацыі сацыяльнай і культурнай прасторы, паўстае небяспека «распушчэння» і дысперсіравання ў сацыяльным і яго дэзавуацыі. Грунтоўнасць гендару ў вызначэнні сацыяльнай культуры настолькі ўплецена ў шматлікія аспекты жыцця, што даследчыкі даволі рэдка звяртаюцца да яго ў вытлумачэнні і інтэрпрэтацыі элементаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны.[66] Больш за тое, пры вызначэнні ўрбаністычнай прасторы і ўрбаністычнай культуры менавіта бінарнасць (сацыяльнай) прасторы і гендару дае нам магчымасць для вытлумачэння і карэктнай інтэрпрэтацыі традыцыйнай (*беларускай*) гарадской культуры – гендар тут «мяркуецца як адзін з фактараў, які адбівае перасячэнне паміж прасторай і сацыяльнымі практыкамі»[67].

У насычаным сацыяльным жыцці сучасных гарадоў узаемадзеянне прасторы і часу ў штодзённым фармаце становіцца важным дзеля разумення стракатай мазаічнасці ў выкарыстоўванні прасторы і, асабліва, разуменні *гендарнага* асваення прасторы. З гэтага вынікае, што амаль уся сацыяльная прастора прапісваецца праз дзеі актараў і кіраванне часам:

> «Такая часавая і прасторавая маніпуляцыя можа прыймаць мноствы форм. Напрыклад, балконы не былі адназначна "жаночай" прасторай, але выкарыстоўваліся жанчынамі дзеля таго, што расцэньвалася як адпаведнае альбо неадпаведнае [іх паводзінам]. Яны таксама выкарыстоўваліся мужчынамі, але не абавязкова аналагічным чынам ці ў той жа самы час»[68].

---

64 Зенкин, указ. соч., 413–414.
65 Foxhall L., Neher G. Gender and the City before Modernity: Introduction, *Gender & History*, 23/3 (2011), 491.
66 Ibid., 492.
67 Ibid., 495.
68 Ibid., 498.

Такім чынам, праз аналіз гендарных практык і шляхоў засваення (сацыяльнай) прасторы можна правесці і інтэрпрэтацыю шматлікіх элементаў нематэрыяльнай культурнай спадчыны. З гэтых практык вызначаюцца шматлікія праявы нематэрыяльнай культуры, канцэптуалізуюцца культурныя практыкі *жыцця* элементаў паасобку і культуры ў цэлым.

Дадатковым фактарам, на які варта звярнуць увагу пры рабоце над Інвентаром, з'яўляецца традыцыйная гарадская культура – *этнаграфія гораду* і *ўрбаністыка*, якая ў нас на жаль фактычна не падлягае навуковай фіксацыі і даследаванню. Адсутнасць сучаснай метадалагічнай базы, пра што гаворка ішла вышэй, і тут стварыла шматлікія фактaлагічныя лакуны, якія вымагаюць свайго пераадолення і вырашэння. У пэўнай ступені мы можам весці гаворку пра даследаванасць гарадской культуры ў кантэксце метатэкстуальнай палітычнай ды эканамічнай гісторыі Беларусі, у незначнай ступені – пра антрапалагічныя даследаванні матэрыяльнай культуры, напрыклад адзення і перад усім гарадской архітэктуры. Аднак нават тут – у даследаваннях па гарадской архітэктуры – работа толькі пачынаецца:

> «Галоўная архітэктурная асаблівасць шматлікіх драўляных пабудоў у беларускіх гарадах заключаецца ў тым, што гэта менавіта гарадскія пабудовы, а не інкарпараваныя ў склад горада вёскі… …(М)оцным ударам для гарадской драўлянай спадчыны стала абнаўленне гарадской забудовы, якое мела месца амаль паўсюдна ў 1960–1970-я, калі большая частка драўлянага гарадскога асяродку, які яшчэ цудам захаваўся да таго часу, была канчаткова ліквідавана»[69].

Аднак гэтыя парэшткі традыцыйнай гарадской забудовы мала ў каго выклікаюць інтарэс. А са знікненнем традыцыйнага беларускага гарадскога і местачковага культурнага ландшафту знікае і сама традыцыйная ўрбаністычная культура. Менавіта пад уплывам *вялікіх мадэрнасных гарадоў* губляюць сваё аблічча не столькі геаграфічныя, колькі культурныя і сацыяльныя ландшафты.

***

Такім чынам, калі мы вядзем гаворку пра работу па стварэнні *Інвентару нематэрыяльнай культурнай спадчыны*, у дадзеных умовах *беларускай рэальнасці* на першае месца мы мусім высунуць нават не ўласна элементы нематэрыяльнай культурнай спадчыны, не тэхнічныя сродкі фіксацыі, складання і захавання Інвентару, а пытанне па ўласнай сацыяльнай ідэнтыфікацыі як навуковай інстытуцыі і як вынік – выпрацоўцы метадалагічных асноваў для правядзення работы як па зборы, гэтак і па камеральнай апрацоўцы і далейшай інтэрпрэтацыі дадзеных па нематэрыяльнай культуры. Грунтуючыся і на традыцыі, якая склалася ў беларускай этна-

[69] Стурейко С. *Антропология архитектурного наследия: взгляд на Беларусь*. Минск: Юнипак, 2010, 99–100.

графічнай школе, і на навукова-метадалагічных абгрунтаваннях, мэтазгодным уяўляецца засяроджванне менавіта на якаснай метадалогіі ў даследаваннях, якія пакліканы выявіць, зафіксаваць і інтэрпрэтаваць элементы нематэрыяльнай культурнай спадчыны Беларусі ў форме Інвентару. Зыходзячы з даволі нізкага ўзроўню метадалагічнай падрыхтоўкі ў азначанай навуковай галіне не толькі карэспандэнтаў, але і шэрагу супрацоўнікаў навуковай групы па стварэнні Інвентару, дадзеную работу ўяўляецца неабходным пачаць з распрацоўкі і правядзення адмысловай праграмы семінараў і курсаў-трэнінгаў па метадалогіі палявой этнаграфіі, якая мусіць складацца з двух узроўняў:

а) *палявая этнаграфія:* збор і фіксацыя элементаў нематэрыяльнай культуры; дадзены курс мае быць накіраваны перад усім на карэспандэнтаў з актыўным прыцягненнем супрацоўнікаў працоўнай групы;

b) *камеральная этнаграфія:* апрацоўка і інтэрпрэтацыя этнаграфічных дадзеных, сабраных падчас экспедыцый. Семінары дадзенага ўзроўню павінны быць накіраваны перад усім на супрацоўнікаў працоўнай групы па стварэнні Інвентару.

Трэба памятаць, практычная палявая этнаграфія – гэта ўсталяванне кантактаў, адбор інфармантаў, запіс тэкстаў, вядзенне палявых сшыткаў і дзённікаў, «але зусім не гэта, не прыёмы і навыкі, утвараюць спецыфіку гэтай работы ... яе спецыфіка складаецца са свайго кшталту інтэлектуальнага намагання, якое неабходна прыкласці, каб стварыць ... “насычанае апісанне”»[70]. Этнографы увесь час сутыкаюцца з самымі рознымі канцэптуальнымі структурамі, большасць з якіх перамешаны, чужыя ім, неўпарадкаваны, і ён/яна мусяць *зразумець* іх і прэзентаваць. Усё гэта ўтварае адмысловы сацыяльны дыскурс, які ўвасабляецца ў мове, дзеяннях і інш. І задача этнографаў пераўтварыць гэта ў *вытлумачэнне*, г. зн. паведамленне, якое будзе існаваць у форме *адзінкі* – пэўнага «файла» ў Інвентары. І вызначэнне такога вытлумачэння ў інтэрпрэтатыўнай этнаграфіі прынцыпова не падобна да «традыцыйных» нашых этнаграфічных практык, якія заснаваны на пазітывісцкіх «апісаннях». Адрозненне паміж «запісваннем» (насычаным апісаннем) і «дыягназам» у эксперыментальных пазітывісцкіх навуках яшчэ больш відавочна паўстае як адрозненне «паміж высвятленнем значэнняў, якія маюць пэўныя сацыяльныя дзеі для саміх дзеючых асоб, і канстатацыяй, як мага больш разгорнутай, таго, што дае нам атрыманыя такім чынам веды пра грамадства, у якім яны атрымана, і пра грамадскае жыццё ў цэлым»[71].

---

70 Гирц К. “Насыщенное” описание: В поисках интерпретативной теории культуры. В: *Антология исследований культуры.* СПб.: Университетская книга, 1997, т. 1, 174.

71 Там же, 196.

ДИСКУССИЯ
с участием Елены Петровской в связи с презентацией её книги *Безымянные сообщества*

Дискуссия организована 28 апреля 2013 года в галерее «Ў» (Минск) в рамках проекта «Арт-критика?» (куратор – Алёна Глухова) при участии журнала *TOPOS*.

Елена Петровская. Начну с того, что тема сообщества возникает не на пустом месте. Контекст отсылает нас к интеллектуальной полемике 1980-х годов. В полемике участвовало несколько авторов, обращавшихся друг к другу через свои сочинения. Речь идёт о Жан-Люке Нанси, Морисе Бланшо и Жорже Батае. Три автора формулируют, каждый по-своему, проблему сообщества. При этом каждый из них выбирает эпитет, которым, по его мнению, это сообщество характеризуется лучше всего. Нанси использует слово '*désœuvré*'. Это трудное для перевода слово. На английском оно передаётся как '*inoperative*', то есть «неработающее». Можно также сказать «непроизводящее». И даже – такой эпитет мы найдём в переводе Стефанова – «праздное». Эти три слова, хотя они и не повторяют друг друга в полной мере, передают смысл того, что хочет сказать Нанси. Работа Бланшо называется по-другому, но она также апеллирует к сообществу. Её название – *Неописуемое сообщество* (*La communauté inavouable*). Нужно сказать, что книга Нанси создаётся в определённой исторической обстановке, которую характеризует сам Нанси; некоторые пояснения на этот счёт мы можем найти в его предисловии к английскому изданию. Речь идёт о грандиозном провале коммунизма. Фактически пафос сочинения Нанси заключается в том, чтобы на руинах коммунистической утопии сохранить само это чаяние – найти место сообщества в новых условиях, так чтобы сообщество не оказалось приватизированным какими бы то ни было формами общественной жизни. То есть речь идёт о том, чтобы воплощённой идее противопоставить некоторую мечту о сообществе, некоторое чаяние сообщества. Институциональная реализация сообщества, с которой столкнулся XX век, не исчерпывает возможностей сообщества, в том числе возможностей чисто интеллектуальных как способа критики уже позднейших обществ, обществ демократических, которые победили практически повсюду, по крайней мере на Западе. Это тот общий контекст, который следует иметь в виду.

Концепция Нанси связана с философией бытия-вместе, философией совместности, или совместного бытия. Имеется в виду, что нет иного бытия, кроме как бытия, в котором мы всегда уже объединены в некую общность. Бытие «начинается» с этой совместности. Книга Нанси вписана в способ

работы философской деконструкции и пересекается с определёнными марксистскими истолкованиями коммунизма – естественно, не вульгарными, а с той разновидностью марксизма, которая развивается уже в конце XX века. Этим, конечно, понятие сообщества не исчерпывается, хотя это создаёт необходимый и неотчуждаемый фон для понимания сообщества сегодня.

Второй момент, на котором мне хотелось бы остановиться, касается того, что связано с современной концептуализацией коллектива. Это два разных теоретических явления, и интересно посмотреть, в каком отношении они находятся друг с другом. Здесь я, конечно, не могу не упомянуть о таком странном понятии – странном потому, что по-русски оно на самом деле не работает, – как «множество», которое является буквальным переводом английского слова '*multitude*'. Понятие это проясняется двумя современными авторами, а именно Хардтом и Негри. «Множество» – это слово, которое заимствовано ими у Спинозы. В его *Богословско-политическом трактате* оно звучит как '*multitudo*', что переводилось раньше как «народная масса» или просто «масса», но сегодня мы не говорим о массе, особенно если иметь в виду те формы, какие она приняла в XX веке, – с такой массой мы уже больше не имеем дела. Сегодня мы сталкиваемся с новыми проявлениями коллективности, с новым агентом социального действия.

Названные теоретики, помня о Спинозе и о том, как Спиноза был переиначен Гоббсом, писавшем о *multitudo* как о вызывающей презрение толпе, считают возможным по-новому использовать это понятие, придав ему позитивное звучание. Речь идёт о том, что существует некоторая неорганизованная сила, которая проявляет себя в основном стихийным образом. Эта сила несводимо плюральна. Для Гоббса, занятого государственным строительством и формулирующего концепцию современного национального государства, допустить такое невозможно. Отсюда возникают его негативное отношение, идея толпы и попытка вывести это нечто за пределы политического дискурса централизованного государства, который формируется в Новое время.

Тем не менее идея спонтанности, силы и действия привлекает теоретиков сегодня. Они возвращаются к этой теме, потому что видят созидательный потенциал в том самом множестве, которое даже не может проявить себя наглядно – так, чтобы мы смогли удостовериться в том, кем и чем это множество является. Речь идёт о самых разных силах, которые сегодня выдвигаются на авансцену и характеризуются именно действием. Очень трудно найти для этих сил какие-то внешние определения. Антонио Негри подходит к множеству с разных сторон, фиксируя его в качестве потенциальности.

Смею высказать предположение, что такое понимание близко той жизни, которой наше общество начало жить в конце 2011 года, а теперь, увы, во многом перестало. Наверное, именно тогда у тех, кто сочувствует идее спонтанных коллективных проявлений или,

шире, альтернативным формам коллективной жизни, появилась надежда, что действие может что-то изменить. Тогда же начали появляться очень интересные исследования. Джудит Батлер, например, реагирует на события, произошедшие в Египте. Она обсуждает их в духе Ханны Арендт как феноменальность коллективных тел, которые переопределяют и завоёвывают заново публичные городские пространства. Её интересует, как они проявляют себя в этом действии и как по-новому вдруг проступает и проявляется город. Город, который ранее был пустой сеткой заданных координат и лицо которого благодаря этим множествам тел, выходящих на городские площади, стремительно меняется.

Говорю об этом потому, что в Москве мы почувствовали сходный с батлеровским энтузиазм. И кто-то из нас начал понимать, как важно сегодня научиться говорить и размышлять о действии. Как вы понимаете, дополнительным аргументом в пользу действия была акция группы '*Pussy Riot*', которая, конечно, является формой социального действия вне зависимости от того, проходит это действие по департаменту современного искусства или нет. Мне кажется, что, если намечать перспективу для дальнейшей работы, следует акцентировать внимание именно на понятии *действия, социального действия*. Как возможно интерпретировать действие, если оно не нуждается в интерпретации, поскольку интерпретирует само себя? Если мы начинаем о нём рассуждать, то как мы должны это делать? Философская теория сообщества на самом деле не оставляет места действию. Если пытаться мыслить действие, то как перейти к нему от теории сообщества, которой мы так или иначе занимаемся? Это открытый вопрос.

Вопрос из зала. Скажите, пожалуйста, вы изучаете только так называемые «летучие» сообщества или также и сообщества целевые, которые собираются для определённого действия, имеющего социальный смысл?

Елена Петровская. Тут важно руководствоваться некоторыми указаниями Нанси. Прежде всего, само слово «сообщество» употребляется в разных контекстах, и часто им обозначаются очень разные вещи. Первостепенный интерес должен быть проявлен, по моему мнению, не столько к институциональным сообществам – с ними всё более или менее ясно, – сколько к образованиям, как вы сказали, летучим, имеющим измерение действия. Их можно называть сообществами, а можно как-то по-другому, это не проблема. Проблема в том, как отличить такие формы, или образования, от социальных институтов. Приходится противопоставлять, как это делает Нанси, два самостоятельных регистра – политику и политическое. Политика – это сфера действия институтов, сфера реализации определённых политических программ, поле, где приводятся в действие стратегические рычаги и механизмы. В случае же *политического* речь идёт о символическом установлении самой политики. Этот вопрос разными теоретиками решается по-разному. Шанталь Муфф и Эрнесто Лакло, например, исходят из того, что

в основе общества лежит конфликт, поэтому само общество мыслится как компромисс, который достигается между неизбежно конфликтующими сторонами. Есть некоторое условие появления политики как института. В понимании названных авторов, это агонистические противоречия, борьба. Если мы ставим борьбу в основание политики, то мы мыслим себе функционирование реальных политических институтов в соответствии с определённой логикой. И наоборот, в основу политики можно положить стремление к консенсусу, как это сделал бы, наверное, Хабермас. Тогда мы будем говорить о рациональном согласовании интересов, о коммуникативном действии и т. д. В этом случае у нас появляется другое понимание того, как функционирует политика уже в качестве оформленного института.

Отмечу, что в самом действии есть такой момент, когда оно не апроприировано политикой. Мы это очень хорошо ощутили – и вы наверняка в другой ситуации тоже – в конце 2011 года, когда была определённая растерянность. Это был по-своему счастливый момент, когда никто ещё не понимал, что происходит, не знал, в какую сторону всё может повернуться. Люди просто действовали – они выходили на улицы. Тогда же возникло нелепое слово «оппозиция», выражение «внесистемная оппозиция». И именно тогда ощущалось, насколько это не соответствует реальности, потому что реальность ещё не проявила себя в полной мере – она просто не имела формы. На самом деле её попытались оформить, придав ей ярлык «внесистемной оппозиции», и это было, конечно, нелепо. Но таким путём идти легко, потому что неопределённость и потенциальность сразу переводятся в какой-нибудь опознаваемый контекст, на какой-нибудь опознаваемый язык. Становится ясно, чт*о* с этим делать, где свои и где чужие и как разбираться с последними.

Андрей Горных. У меня два вопроса. У меня было такое двоящееся в*и*дение, когда я читал книгу. С одной стороны, поначалу она производила на меня впечатление такой лексикографии теории, в ней очень тщательно прослеживается судьба понятий, история идей, каким образом практически одни и те же комплексы представлений обозначались разными именами, неся одну и ту же смысловую нагрузку. В чём смысл такого рода чисто этимологических инноваций?

С другой стороны, речь идёт о такой фукоалдианской исторической работе именно с материалами, не с безымянными сообществами и не с идеей без истории, но с историями сообществ, когда, например, ты говоришь о том, что Болотная площадь послужила толчком к рефлексии, таким возвращением Реального, в котором началось символическое брожение, кристаллизующееся в новые слова, которые отражают эту реальность. Насколько, на твой взгляд, это обращение к идее коммунизма исторично? Мы знаем, что это такой недавний тренд, с 2010 года пошла такая волна: Конгресс английской социалистической рабочей партии, дискуссия с Жижеком, серия книг Геббса. Почему именно с 10-го года появился

такой тренд скорее не философской реабилитации марксизма, а попытки счистить кожуру политики и увидеть «мягкое» политическое?

Елена Петровская. Мне трудно говорить об этом – формально я не примыкаю к левому сообществу. На самом деле интересно то, что многие известные нам люди всегда симпатизировали этой идее, даже во времена провала коммунизма. Они с ней не расстаются – идея эта по-прежнему их очень привлекает. И дело даже не в том, что это проявление каких-то личных предпочтений, а в том, что эта идея отвечает некоторому нередуцируемому чаянию касательно альтернативной коллективности, альтернативных форм общественной жизни. Об этом говорит Джеймисон, имея в виду, что человек всегда хочет другого коллектива по сравнению с тем, в котором он существует. И это находит своё выражение не только на уровне теории, но и в форме импульсов в продукции масскульта. По-видимому, в этом есть что-то неустранимое. И действительно, если мы исходим из того, что мы всегда уже вместе, что всегда уже есть какое-то объединение, какая-то совместность, то тогда нам легче будет понять, о чём идёт речь, потому что такое положение дел так или иначе требует выражения, требует для себя языка, требует разработки аналитического инструментария.

Обозначенные выше процессы можно связать, конечно, с определёнными социальными явлениями. Это отдельный разговор, связанный с тем, что в России мы вступаем в период стагнирующего капитализма, – совершенно естественно, что в этой ситуации возникает критика того общества, которое складывается у нас на глазах. И эта критика скорее всего будет слева, хотя, конечно, она прозвучит и с другой стороны. В левой идее есть неуничтожимые элементы, такие как идея справедливости. Ведь даже если ты не левый, ты всё равно прекрасно понимаешь, что это своего рода предельный моральный императив. Мне кажется, что с этой точки зрения – если освободить левую идею от устрашающего злоупотребления государственным коммунизмом, – её и впрямь очень хочется сохранить. Это ещё и форма утопии, то есть те формы, которые утопическое сознание принимает сегодня. В самом деле, что такое коммунизм? Это, в сущности, невозможное сообщество, к которому все мы устремлены, понимая, что его осуществление сразу же его и погубит.

Алёна Глухова. У меня вопрос немного на другую тему. Я хотела бы обратиться ко второму слову, которое фигурирует в названии книги, слову «безымянные». Кроме того, в самой книжке вы говорите о «сообществе на кромке языка». Мне кажется, что это какие-то очень важные для вас характеристики сообщества. Можете пояснить?

Елена Петровская. В книжке есть текст, оставшийся на английском языке, под названием *Анонимные сообщества.* Я думала о том, как это лучше перевести, и поняла, что слово «анонимный» вызывает ассоциации иного рода, поэтому решила остановиться

на слове «безымянный». Спасибо за вопрос. Действительно, есть проблема исследования таких форм исторического опыта, которые требуют для себя другого языка, которые вообще не могут быть объяснены – о чём в своё время прекрасно писал Лиотар – с помощью спекулятивной мысли, привыкшей иметь дело с тождеством и представлением, а также пользоваться большими теориями. Я имею в виду прежде всего события Второй мировой войны. То, что случилось в эти годы, этот абсолютно беспрецедентный исторический опыт фактически выпадает из привычного течения истории. Я имею в виду Холокост. Историческая логика не предполагает возможности таких событий и такое событие интегрировать не может. Сара Кофман, напр., вспоминает о своём отце, погибшем в концентрационном лагере. Он был раввин и в одну из суббот отказался идти на работу: он предпочёл провести этот день так, как того требовали заповеди, – и погиб. Это частный семейный эпизод, личная трагедия Кофман, которую она включает в повествование о людях, прошедших через тяжелейший лагерный опыт. И вот тут возникает вопрос: на каком языке говорить об этом опыте? Есть разные попытки его передачи. Одна из наиболее интересных попыток такого рода – это документальный фильм «Шоа» Клода Ланцмана, длящийся девять часов. Ланцман снимал его 11 лет, в 1985 году он был показан по французскому общенациональному телевидению и произвёл фурор.

Важно сказать здесь о том, что своим документальным фильмом Ланцман фактически выстраивает новую концепцию архива. В одном интервью его спрашивают: «Как вы снимали этот фильм?» Простой, казалось бы, вопрос. Он отвечает, что был одержим – как одержимый, он переживал первые минуты пребывания евреев в холодном вагоне, первые минуты после их попадания в лагерь, последние минуты, когда их отправляли в газовые камеры. Фильм, говорит он, возник как нечто нутряное, идущее откуда-то из сердца, из живота, из кишок. И Ланцман добавляет: «Это нельзя создать теоретически, это нетеоретическое знание», – ремарка, произносимая по ходу дела. В действительности это очень интересная ремарка. Он хочет сказать, что старый способ говорить, старые методы исторической работы здесь больше не функционируют – они абсолютно недостаточны. Если мы пытаемся создать архив того, что случилось во время войны, в его традиционном понимании, то мы создаём для себя комфортные условия хранения памяти и в конце концов забываем то, что случилось. Передавая знание архиву, мы забываем. Задача Ланцмана – создать такой опыт кинематографического просмотра, при котором предельное событие Второй мировой войны остаётся с нами как переживание настоящего, как опыт актуального свидетельства.

Фильм – крайне незрелищный. Это важно отметить, и об этом рассуждает Деррида. У него есть интервью начала 2000-х, которое он дал журналу *Cahiers du cinéma* и в котором он комментирует эту картину. Он говорит, что кинематограф есть нечто призрачное по

самой своей природе. Каждый раз кинематограф показывает нам то, что радикальным образом отсутствует, то, что мы не можем пережить в своём живом настоящем. И поэтому кинематограф каждый раз производит симуляцию, которая на нас воздействует. Это настоящий призрак. Для него фильм Ланцмана представляет собой сочетание двух принципиальных моментов: призрачной природы самого кинематографа и события, которое после себя не должно было оставить никаких следов. Такая двойная призрачность. Деррида подчёркивает: если бы в этом фильме были прямые изображения сцен насилия, они воспроизводились бы заново при каждом новом просмотре, и это приводило бы к определённой анестезии – мы ставим заслоны на пути восприятия данного события, утрачиваем отношение к этому событию. Деррида важно, чтобы мы смогли поставить себя в отношение к событию, то есть могли бы по-прежнему помнить. Но это особый вид памяти.

Итак, когда Ланцман говорит о том, что некий опыт должен переживаться нетеоретически или что фильм его возникал как нетеоретический в своей основе проект, мы должны понимать, что все прежние способы работы с материалом в данном случае буксуют, потому что есть событие, которое превосходит возможности спекулятивной мысли и не схватывается инструментами старой философии, привыкшей всё упорядочивать. Возникает ступор. Почему? Появляется совершенно особый характер свидетельствования. Свидетельствовать может только тот, кто был на месте событий. Однако почти все, кто был на месте этих событий, умерли; осталось очень мало людей, которые сумели выжить. Возникает вопрос: как они могут свидетельствовать от имени других? Если я свидетельствую, я как будто приношу клятву со словами: «Клянусь свидетельствовать о том, что видел своими глазами, я – *оче*видец». Однако выжившие, как писал Примо Леви, – не настоящие свидетели: они находятся в привилегированном положении по отношению к тем, кто не выжил. А самое главное, все они знают, что цена их выживания непомерно высока. И тут возникает разрыв, разрыв и принуждение, поскольку они должны говорить. Это моральный императив – они должны говорить от имени мёртвых. Говоря, они фактически восстанавливают возможность говорить вообще, возможность речи как таковой. И вот речь, которая заново выстраивается через них, несёт в себе этот неустранимый разрыв, печать самой этой бесчеловечности. Парадоксальное свидетельство, которое не может состояться и вместе с тем имеет место благодаря высказываниям этих людей. В нём соединяются эти неведомые линии, которые не ухватываются никакими традиционными средствами.

Возвращаясь к сообществу, надо сказать, что существует идея сообщества-в-нужде, то есть буквально братства-в-нужде. Об этом пишет Сара Кофман, которая, конечно, ссылается на Мориса Бланшо. Когда мы редуцированы крайними формами нужды до предельных оснований нашего существования и кажется, что ничего уже не осталось; когда нечто абсолютно внешнее приходит

извне, занимая моё место, как, напр., переживание голода; когда меня уже нет, поскольку я выживаю в абсолютно минимальном смысле в ситуации, в которой место «я» занимает нужда, – при таких обстоятельствах остаётся только общность деиндивидуализированных людей. Всё, что есть, – это крайняя, предельная форма их общности. Это, наверное, один из излюбленных мотивов Нанси. Когда мы говорим о сообществе на философском языке, мы перестаём иметь дело с индивидами или субъектами. Мы имеем дело с сингулярностями, проще говоря – с существами конечными. Субъект, или индивид, не владеет своей смертью – он по определению бессмертен. Сингулярности же – это конечные существа, которые рождаются и умирают. И единственный способ вернуть нам рождение и смерть – это быть сообществом.

Павел Барковский. Учитывая прежде всего то, что речь идёт о философской идее сообщества, а не о конкретных сообществах, я хотел бы заметить, что некоторым общим трендом современной социальной критики выступает идея о том, что общество как таковое исчезает, об этом речь идёт в классических работах Бодрийяра, который говорит об аннигиляции общества в массы, или того же Эрнесто Лакло – о невозможности общества как такового. Мой вопрос в следующем: как вам кажется, не распространяется ли подобного же рода тенденция, которую отмечают философы, и на понятие сообщества? Не утрачивается ли субстанция коллективного действия? Не остаётся ли любое наше действие всегда индивидуальным, а какое-то коллективное измерение мы придаём ему – *воображаем* – задним числом? Не оказывается ли любое конструирование «мы» и «со-общества», как и «общества», некоторым результатом или философских спекуляций, или общественных чаяний, не имеющих под собой никаких оснований?

Елена Петровская. Вы сказали «конструирование», но процедура скорее обратная. В данном случае идея сообщества является исходной посылкой любого размышления. То есть вы, конечно, можете назвать конструкцией всю эту идею с самого начала, но я думаю, что это то, с чего размышление *начинается*, а не чем оно заканчивается. Тут важно понять вот что. Говоря, что сообщество не существует до общества, Нанси последовательно избегает любых форм субстантивации сообщества. Он говорит: сообщество не имеет сущности. Сущность – это порождение обществ, если хотите. А вот сообщество в том виде, в каком нам его преподносит французская мысль, – это способ критики общества, поэтому если вы так его воспринимаете, оно не может к чему-то сводиться.

Когда вы говорите, что общество исчезает, необходимо смотреть конкретные работы, где это обосновывается. О каком именно обществе идёт в них речь? Можно посмотреть на проблему в перспективе Хардта и Негри. Их книга *Империя* – это род манифеста; трудно сказать, в каком жанре она написана, возможно, в утопическом. То, что описывается в книге, мы можем принять за констатацию факта, но на самом деле это попытка посмотреть, в каком

направлении развиваются сейчас общемировые процессы. В этом контексте вполне можно говорить о том, что они считают разрушением – уничтожением – системы суверенных государств. Они помогают увидеть это как некоторую тенденцию развития, как новый способ осмысления коллектива в сегодняшних условиях. Возможно, так оно и есть – подтвердить это может только время.

Вы упомянули действие и сказали, что действие индивидуально. Что вы имеете в виду под индивидуальным действием? Мне кажется, действие, как о нём сегодня говорят, – это нечто коллективное, ведь только коллективное действие способно привести к заметным результатам. Индивидуальное действие, конечно, тоже эффективно, если вспомнить теорию малых дел, например, но только коллективное действие меняет контуры политических ландшафтов. Потом уже начинается игра вокруг возможностей этого действия и их использования. Я считаю, что у коллективного действия есть нередуцируемый потенциал: в нём участвуют многие, и это не толпа одиночек, а люди, которые, действуя сообща, имеют коллективную феноменальность, если воспользоваться термином Батлер.

Татьяна Щитцова. У меня два вопроса-комментария: один – теоретический, другой – практический. Где-то лет десять назад мы в *Топосе* публиковали перевод статьи американского философа Вальтера Брогана *Community of those who are going to die*. Эта статья как раз была инспирирована брогановским прочтением книги Нанси *Inoperative community*. Уже в самом названии статьи была заявлена тема, которую вы подхватываете и красной нитью проводите в своей книге. Имеется в виду обращение к смерти, моей смерти и смерти других. В этой связи у меня вопрос относительно условий возможности сообщества, говоря точнее – относительно смерти как такого условия.

Философское осмысление смерти обеспечивает очень важную концептуальную связь четырёх концептов: конечность, сингулярность, различие, плюральность. Обращение к смерти, инспирированное во многом Хайдеггером, важно для Нанси как для философа сообщества, чтобы найти принципы, которые позволяют сопротивляться тотализации. Тотализация невозможна постольку, поскольку работает взаимосвязь этих четырёх моментов: конечность, сингулярность, различие, плюральность. Поскольку вы этот лейтмотив поддерживаете, хотелось бы спросить вот о чём: притом что смерть, безусловно, является необходимым условием возможности сообщества, тем не менее приходится признать, что это недостаточное условие. Из смерти, из того, как она была осмыслена у Хайдеггера и Нанси, нельзя вывести то, что можно назвать моральной энергией единения, не отсюда она проистекает. Если смерть вводится как негативный принцип различия, то откуда же черпать ту самую моральную энергию деяния?

И ещё один вопрос, практический. Вы упомянули Болотную. У нас есть свой пример – протестные выступления 19 декабря 2010

года. Журнал *Topos* посвятил специальный номер этим событиям – это наша практика, наши реалии. То, что вы обратились к концепту действия, – чрезвычайно интересно. Мой вопрос в этой связи в чём-то аналогичен первому вопросу. Обсуждение нашего опыта оставляет впечатление, что действие, каким бы необходимым оно ни было, совершенно очевидно не является достаточным условием сообщества. Действие – это, возможно, обещание сообщества, но ещё не сообщество. Во всяком случае, таков наш опыт. Хотелось бы услышать ваш комментарий.

Елена Петровская. Если я вас правильно понимаю, то вы имеете в виду, что в смерти трудно найти энергию созидания? Надо признать, что Нанси говорит о смерти без драматизма. Ему важно противопоставить бесконечному субъекту конечность сингулярности. То есть он хочет вернуться к людям, которые рождаются и умирают. И в этом смысле речь идёт скорее именно о людях, чем о сущностях, которые мы называем то «индивидами», то «субъектами» и которые никогда не умирают – они бессмертны хотя бы потому, что являются членами общества и что всегда есть некая субстанция, которая придаётся таким образованиям, тотализующим в своей основе. И вы совершенно правильно сказали – это тот язык, на котором говорит об этом Джеймисон, – что мышление об утопии принципиальным образом подрывает логику тотализации, какие бы формы тотализация ни принимала. Когда Нанси говорит о смерти, он не делает никаких моральных суждений, и уж тем более нет здесь драматизма. Не будем забывать о том, что у него есть энергичная, почти что весёлая книга под названием *Corpus*, в которой речь идёт о телах. Я говорила о людях, но на самом деле лучше говорить о телах. Множественные тела, которые встречаются, сталкиваются, соприкасаются, множественные проявления этих тел – всё это отвечает его пониманию сингулярности. Это другая логика анализа, которую, кстати говоря, подхватывает Негри, когда он рассуждает о множестве. Он тоже пытается говорить о телах, находящихся вместе, о взаимодействующих телах, но только не об индивидах. На своём языке он пытается очертить контуры этого социального агента.

Может ли действие нам что-то обещать? В действии есть, конечно, какая-то недостаточность. Но почему так интересно действие, которое ни к чему ещё не привело? Потому что оно несёт в себе определённые возможности, которых его лишает политика. Ведь оно тут же оказывается апроприированным политикой, тут же в своих интересах им начинают распоряжаться определённые политические силы, тут же его так или иначе называют, канализируют в какое-то русло. Если взять пример Северной Африки, то можно сказать, что перемены начались в одном ключе, а последующее развитие событий привело к другому сценарию, который, во всяком случае в западной перспективе, воспринимается весьма подозрительно. Такие трансформации всегда возможны. И всё же мне кажется, что сам по себе момент, когда открываются возмож-

ности, очень продуктивен, потому что здесь ещё нет никаких манипуляций, никаких следов политики. Эта аполитичность действия представляется довольно привлекательной, хотя, конечно, речь идёт об аполитичности в ограниченном смысле – всё-таки действие возникает в определённом контексте, и чаще всего он не случаен, то есть всегда есть то, что приводит к его появлению.

Говоря всё это, я не вполне отвечаю на ваш вопрос, поэтому добавлю вот что. Когда с самой Болотной площади начались массовые выступления горожан, это был переломный момент в нашем осознании самих себя, потому что целое десятилетие до этого все спали, и было ощущение, что так будет продолжаться неопределённо долго. В этот удивительный момент появилось осознание связанности людей между собой. Возможно, в самом движении ещё не было программы, но речь уже шла о базовом условии возможной демократии. Или, наоборот, невозможной, то есть такой демократии, которая не может реализовать себя иначе, как в форме обещания.

Татьяна Щитцова. Мне кажется, есть очень опасная ловушка в этом ходе, который вы сейчас представили. Этот ход понятен и обоснован, но если им ограничиваться, то он опасен, я сейчас поясню, что я имею в виду. Вы исходите из тезиса о том, что необходимо различать сообщество, находящееся в состоянии зарождения, и ставшее сообщество. Это теоретическое различие, которое очень важно для Нанси и для ваших размышлений и которое затем подкрепляется практическими соображениями по поводу опасности, кроющейся в том, что сообщество будет освоено, присвоено, апроприировано и субстантивировано какими-то политическими силами, – этот ход мысли понятен, и приводимые аргументы вполне убедительны. В чём ловушка? Почему нельзя ограничиться этим ходом мысли? Потому что если мы ограничимся этим ходом мысли, то мы потеряем из виду тот практический дефицит, в котором *мы* пребываем сегодня, в этой части Европы. Я имею в виду катастрофический дефицит устойчивых форм солидарности. То есть действие может иметь место и местами действительно совершается, но остаётся, повторюсь, дефицит устойчивых форм солидарности. Получается, что недостаточно осмыслить опасности, о которых вы, Лена, говорили, – присвоения и дальнейшей инструментализации действия политиками в каких угодно целях – нужна дополнительная перспектива, которая учтёт нашу реальную нужду в устойчивом проявлении солидарности.

Елена Петровская. Я расскажу, как часть молодых людей решает для себя этот вопрос. Вы знаете, что во время зимних выступлений кто-то (я потом узнала – кто) вышел с совершенно потрясающим лозунгом «Вы нас даже не представляете». Его придумал молодой питерский поэт Павел Арсеньев. Но авторство тут не имеет значения; главное, что этот лозунг выразил некоторые умонастроения текущего момента. Ничего загадочного в этом лозунге нет, но есть очень интересная для интерпретатора игра слов. «Вы нас даже не представляете» значит: «Вы не представляете наши интересы».

Понятно, что это обращение к политикам. И второе: «Вы не представляете, на что мы способны». Два смысла встречаются вместе, в одном этом высказывании. Комментируя свой лозунг на радио «Свобода», Арсеньев пояснил, что они с друзьями стремились сказать нечто большее, то есть они – сторонники прямой демократии. Речь идёт о формах прямого представительства, об альтернативе парламентаризму – хотя у нас и нет парламентской демократии, будем откровенны, – и вообще идее представительства, как они нам хорошо известны из политической жизни. Больше доверия вызывают низовые движения, самоорганизация, что, наверное, реализуется более успешно в Европе. И вот часть молодых людей, по крайней мере группа, которая стоит за этим лозунгом, склоняется к такой модели. Ещё есть анархисты, принимавшие участие в движении '*Оссиру*' – они полемизируют с любыми формами государственного устройства, не предлагая никакой программы. Они говорят: мы не хотим жить по вашим правилам – не контролируйте нас, дайте нам свободу, мы не хотим иметь паспорта, хотим свободно перемещаться по миру и так далее. В каком-то смысле это достаточно утопический взгляд.

Возвращаясь к лозунгу, а мне он очень нравится, замечу: в нём есть ещё один момент, тоже связанный со словом «представлять». Это касается и представительства, и самого порядка представления. А это вполне сродни тому, на чём настаивает Негри, который ставит под вопрос саму идею существования суверенных государств и то, что обеспечивает данное существование. Речь идёт о кризисе того государственного устройства, который до сих пор знала Европа. И это ощущается. Придёт ли ему на смену что-то другое – уже совершенно отдельный вопрос. Но хорошо, что это докатилось и до нас. Кто-то говорил мне, что был такой же лозунг у испанцев, может, не в точности такой, но означающий, по сути дела, то же: вы нас не представляете. То, что это нашло выражение в нашем контексте, – явление весьма знаменательное.

Дмитрий Коренко. Я хотел бы поблагодарить Елену и организаторов за инициирование данной дискуссии здесь и сейчас. Действительно, уже накопился определённый социальный опыт. Наверное, сейчас удачный момент для того, чтобы ещё раз к этому вернуться и отрефлексировать. Сегодняшняя дискуссия меня натолкнула на некоторые мысли. Вы, Лена, говорили о том, что проблема действия является центральной в сегодняшнем сообществе. По факту опыта участия, успешного и неуспешного, в некоторых сообществах, мне кажется, что проблема, которая важна в нашем контексте, – это проблема не столько действия как такового, которое направлено к какому-то идеальному решению, сколько процедуры. Как правило, процедуру мы переносим в пространство институций, в котором всё протоколируется и формализуется. Мне кажется, что проблема сообществ и устойчивых форм солидарности заключается в моменте недостатка процедур. Мы недооцениваем этот момент, который делает сильными институции.

По поводу действия мне хотелось бы ещё сказать, что сегодня, возможно, имеет смысл больше говорить о тактических интервенциях, это хорошо применяется в пространстве художественном, о тактическом характере сообщества, а не о действии, которое ведёт к решению, к выходу из ситуации. Тактика и процедура – два слова, которые я сформулировал для себя и которые дают некоторый возможный ракурс для осмысления проблемы сообщества.

Татьяна Щитцова. У меня комментарий, отчасти пересекающийся с тем, о чём Дима говорил. Лена, ваши рассуждения о прямой демократии навели меня на мысль о том, что различение «политики» и «политического», возможно, требует более сложного анализа. То, о чём вы говорили, фактически означает, на мой взгляд, что есть какие-то режимы опосредования или взаимодействия, где чёткое *теоретическое* различение между «политическим» и «политикой» расплавляется. Возможно, речь идёт о том, что Дима сейчас назвал «процедурой». Не исключено, что даже чисто теоретически, в режиме продуктивного абстрагирования, мы устанавливаем это различие, строго говоря, ради того, чтобы где-то и когда-то де-факто оно перестало быть законом. Мы тематизируем эти сферы, отдельно «политику» и отдельно «политическое», для того чтобы разобраться с тем, как в реальности происходит размывание границ между ними.

Андрей Горных. Основной урок книги для меня – это урок постановки и решения основного вопроса философии. Есть такая американская писательница, её иногда называют философом, Айн Ренд, она же Алиса Розенбаум. У неё такой тезис: «Всё, что идет извне, – это плохо». Всё, что касается мнения чужих, их отзывов, суждений, – всё должно быть только от внутреннего голоса, а ты живёшь в некой реальности, в которой ты должна обрести своё счастье. Всё, что этому мешает, особенно другие, должно заключаться в такие вот поролоновые скобки.

Те голоса, которые собраны в этой книге, все они говорят всё-таки в ключе такой марксистской онтологии общественного бытия. О том, что общее первично, о том, что коллективное первично, о том, что мы можем быть людьми при условии абсолютной разделённости некоторого опыта, прежде всего опыта смерти, как бы ни говорил нам Хайдеггер о противоположном. Есть какие-то вещи, которые необходимым образом должны разделяться с другими, и, как ни странно, опыт смерти – это первая из таких вещей. Без этого мы не можем быть людьми. На самом деле индивидом можно быть и в рамках такого рода образования, как, например, со-общество. Не общества как абстрактной целостности, не данной в чувствах и непредставимой для воображения, а некоего поля индивидуаций, в котором индивид может себя индивидуализировать рядом с другими, ибо он – открытое существо с нехваткой, расколотое, и он может просто видеть и ощущать мир посредством других. Помните у Пруста *В поисках утраченного времени* сцену, когда герой остаётся один? Он перестаёт чувствовать, он ходит по лесу своего

детства и не слышит запахов, видит те же самые деревья и не испытывает ничего. Другие люди для него – это органы чувств. Когда он лишается этих валентностей, у него пропадает чувственность, то есть чувство – это свойство не индивида, а сообщества. И то, как в книге эта диалектика прописывается, в самых новейших формулировках, на языке, который описывает новейшие реалии, мне кажется, в этом заключается её основной урок, по крайней мере для меня как человека левых ориентаций. Спасибо Елене за книгу и за сегодняшнюю дискуссию.

У КОГО ЕСТЬ СТРАХ ПЕРЕД СООБЩЕСТВОМ?

Беседа Кристиана Возницки (Krystian Woznicki) с Жан-Люком Нанси

Кристиан Возницки. Иногда имеет смысл поставить всё с ног на голову, поэтому я предлагаю в качестве исходного пункта этого диалога выбрать не общепринятую тему «сообщества под угрозой», а «сообщества как угрозы». Так будет сразу видно слепое пятно этого дискурса – когда в дискурсе массмедиа вместе употребляются «сообщество» и «угроза», почти всегда понятийно ориентируются на метафоры включения и исключения, которые в действительности относятся к репертуару общества и касаются его иммунитета, гомогенности, цельности и прочего. Мне кажется, что это не совпадение, что во имя общности ведётся суррогатная война за общество. Как вы думаете? Каково в ваших глазах соотношение между обществом (*Gesellschaft*), сообществом (*Gemeinschaft*) и угрозой в дискурсе средств массовой информации?

Жан-Люк Нанси. Сегодня слово «сообщество» (*«communauté»*) склеено со словом «коммунитаризм», если вообще не подведено под него. Я не знаю, каким временем датируется понятие «коммунитаризм», но оно появилось достаточно недавно и явно было придумано для того, чтобы учесть растущее число философских и политических тенденций и движений, чьей отличительной чертой является провозглашение подчёркнутого, если не исключительного повышения ценности идентификации с некоторым «сообществом», причём это последнее чаще всего устанавливается в соответствии с этнонациональным или этнорегиональным критериями, с различной допустимой дозировкой языковой, религиозной, исторической, иногда сексуальной и возрастной принадлежности. Сперва это слово имело критическую направленность: оно было нацелено на заклеймение идеологий, сосредоточенных на принадлежности к сообществу, как я только что её охарактеризовал. Эта критика причисляла себя, по крайней мере имлицитно, к духу если не по-настоящему космополитическому, то уж во всяком случае не сосредоточенному на репрезентации некоторого «сообщества». Это слово, на мой взгляд, слегка утратило свою критическую энергию и обозначает, в более спокойной манере, отнесённость к сообществам как удобный социоидеологический индекс, отсылающий к тенденции, с которой более или менее смиряются, сомневаясь при этом в тех разрушительных эффектах, которые она может оказать. Если принадлежность к сообществу должна, действительно, передаваться посредством различных форм

исключения тех, кто не удовлетворяет критериям принадлежности, и/или посредством форм агрессивной экспансии и присоединения людей, благ или территорий к сообществу, тогда коммунитаристская идеология на самом деле угрожающа.

Она является таковой в той мере, в какой притязание некоторого «сообщества» проявляется на имплицитной или – что ещё хуже – бессознательной основе чувства утраты или хрупкости этого сообщества. Когда некоторая коллективность чувствует себя чётко идентифицированной – в своём языке, своём политическом и культурном статусе и т. д., – она не нуждается в притязании на существование. Напротив, если очевидность её прочности, да ещё её природы и её реального существования, ослаблена или утрачена, тогда она ощущает потребность отстаивать своё право.

Но важна цель, ради которой формируется этот фантазм: эта цель заключается в утрате тех ориентиров, которыми располагали предшествующие «сообщества», гораздо менее «идентитарные», если можно так сказать, сообщества страны, регионов, городов, также языков и религий, культур, но не призывавшие ни к идее, ни к образу «Сообщества». Это отчасти сравнимо с национальными движениями XIX века: народы, в эту эпоху превращавшиеся в «нации» и в Государства-нации, уже имели свои персональные черты народов; но подъём Наций повлёк известные нам войны… До такой степени, что «независимость» новых наций воспламенила прогрессистов по всей Европе!

К. В. Когда мы говорим о понятии сообщества, которое моделируется вне дискурса массмедиа, хоть и не независимо, но отграничено от него, мы не можем не констатировать связи между сообществом и угрозой. Вы в своей работе, эксплицитно имевшей целью мышление о сообществе, также диагностируете в различных контекстах наличие оборонительной позиции по отношению к определённой модели сообщества. Насколько то, что вы определяете как сообщество, представляет угрозу (для общества)?

Ж.-Л. Н. То, что я пытаюсь понимать в качестве «сообщества», не должно таить в себе угрозу для общества. На самом деле я хочу попытаться осознать, что бытие-вместе (*l'être-en-commun (das gemeinsam-sein*)) не является общим бытием (*un être commun (kein Gemeinwesen ist*)). Что, так сказать, нет общего бытия, субстанции или субъекта. Нет «Германии» или «Ислама», нет «эльзасской культуры», нет «мужского гомосексуализма» как сущности некоей реальности *sui generis*. Здесь необходимо быть твёрдым номиналистом: существуют только сингулярности (что не означает индивидов: индивид может проходить через множество сингулярностей, и, напротив, группа, например, военных или друзей может быть сингулярностью) и коллективные сущности (*les entités collectives*), «сообщества» – это «имена», которые, конечно, не лишены смысла, но их следует понимать как названия, индексы, ориентиры, ука-

зания. Идея сообщества – это идея некой интериорности, отличной от всего лишь социальной экстериорности. Но эта интериорность не содержит в себе ничего, что было бы сопоставимо с интериорностью психического субъекта – если мы хотим здесь, как минимум, принять тот факт, что существует нечто, называемое психической интериорностью. Быть сообща (*être en commun*) – это быть вместе (*être avec*) (у Хайдеггера, соответственно, *Mitsein* и *Mitdasein*). «Вместе» – это не внутри и не вне. Это рядом и вблизи. Что такое близость? Минимальная дистанция, но тем не менее дистанция. Близость «совместного» (*le commun*) – это близость, проистекающая из того факта, что мы отделены друг от друга – отделены, следовательно, без возможности слияния или смешения, без мистической причастности, во всяком случае, в наиболее расхожем смысле слова, но так, чтобы эта отделённость не исключала возможность соединений и воссоединений – через язык, через аффект, через отношение, которое в целом является нашим уделом. Мы являемся существами отношений, а не автаркии. В отношении мы располагаем нашим существованием, столь же индивидуальным, персональным, сколь и коллективным – на самом деле, они неотделимы друг от друга. Я есть «сообща», будучи у себя в одиночестве, и есть «сообща» по-иному, находясь на улице, футбольном стадионе или в поезде. То, что происходит между нами в отношении, – это то, что называют «смыслом»: это факт, что есть смысл и есть только обмен между многими. Не было бы смысла для отдельного единичного существа. И сам по себе этот смысл никогда не является универсальным, он изначально распределяется на зоны, округа, объединения смысла: языки, нравы, поведения и т. д. Каждое сообщество разделяет некоторую модальность смысла. Но в конечном счёте нет окончательного смысла – ни для отдельного сообщества, ни для совокупности сообществ. Потому что смысл только в циркуляции обменов, а не в воображаемом (фантазматическом) заключении.

Однако я убеждён, что реальные сообщества – будь то сообщества деревни или квартала, ремесла или возраста, культа или культуры – весьма спонтанно управляют этой циркуляцией и этим обменом. И только тогда, когда они чувствуют себя потерянными, они желают выдавать себя за первую и последнюю Сигнификацию, за сущность, и иногда за расу или за «Народ» в субстанциальном смысле слова.

К. В. Когда вы говорите о сообществе, с одной стороны, как о социальном фантазме, а с другой – как о свободной циркуляции обмена, совместного бытия, и на этом фоне указываете, что существуют фантазмы, которые мы сегодня должны понимать как угрозу, которых мы должны бояться, тогда, в моём понимании, очевидны два вывода, точнее, два вопроса: если фантазмы сообщества угрожают, скажем так, эмансипированным формам сообщества (сообщности) и наоборот, то угрожают ли они (формы) этим фантазмам, ставя под сомнение их легитимность, валидность и кон-

струкцию, или даже способны их подорвать? Могут ли, по вашему мнению, более «изначальные» модели сообщества (сообщности) практиковаться, не вполне осознанно, как угроза, которая необходима, поскольку связывает воедино трансформативные силы? И в какой мере это было бы политической практикой и соотв. опытом политического, если бы это политическое не направлялось «политической волей», как вы это предположили в 1983 в вашей книге *Неработающее сообщество* (*La communauté désoeuvrée*)?

Ж.-Л. Н. Если «политика» более не проводится «политической волей», тогда это политика в совершенно обновлённом смысле. Это политика, которая больше не желает мириться с «сообществом» как таковым, но, напротив, ограничивается организацией общего пространства для того, чтобы допущения – символические, воображаемые, научные или игровые – были бы возможны без притязания на то, чтобы быть допущением в целом бытия-сообща. Вся проблема демократии отсюда: она является одновременно и политикой, и другим – пространством, в котором политика занимает только одно место, и сообщество как таковое (если оно существует) свободно разыскивает свои формы и свои опыты. В этой перспективе, да, формы, которые могли бы стать, как вы говорите, угрожающими (как форма допущения эстетического, религиозного), могут быть одновременно разрешены и ограничены политической инстанцией. Но, главное, следует перестать полагать, что «всё есть политика»; это то, что возвращает, на самом деле, к опустошению понятия «политика», к его опустошению и фашизации.

К. В. Оборонительная позиция по отношению к (определённой модели) сообщества намечается и среди ваших коллег и друзей. Жак Деррида, например, отреагировал на понятие сообщества достаточно раздражённо. Вам имплицитно, а иногда и эксплицитно предъявляли упрёки по этому поводу, и, кажется, в 1996 в работе *Бытие единичное множественное* (*Être singulier pluriel*) вы уделяли им специальное внимание. Когда Деррида, в конце концов, посвятил вам свою книгу *Касание* (*Le toucher*), он уже полностью отказался от понятия сообщества. Я, к сожалению, не знаю глубинных подробностей вашего диалога с Деррида, однако у меня напрашивается вопрос, в какой мере его позицию можно понять как оборонительную, указывающую на страх и вместе с этим на слепое пятно в мышлении [Деррида]?

Ж.-Л. Н. Я не думаю, что оппозиция Деррида по отношению к идее сообщества была на самом деле слепым пятном. Скорее, я полагаю, и даже в некоторой степени знаю точно, что во многом это был вопрос слова. Слово «сообщество» имело для него двойной угрожающий отзвук: прежде всего, как слово христианское. (На самом деле, моделью моделей «сообщества» долгое время являлась первая христианская община. И вдобавок первоначальное

христианство, о котором повествуют *Деяния Апостолов*, четко выделялось как «община» (*communauté*) даже в неком смысле «коммунистическая», как это хорошо заметил Энгельс: обобществление, совместное владение благами – этот факт не является независимым от утраты социальных или коммунитаристских связей в тогдашнем романском мире.) Итак, как слово христианское, оно несло угрозу того, чего Деррида мог совершенно точно опасаться как духа господства, католического или протестантского (и с этой точки зрения Филипп Лаку-Лабарт испытывал такое же недоверие, которое в основе своей являлось недоверием в отношении спиритуализма и, стало быть, коммунитаристского (общинного) идеализма). С другой стороны, у Деррида это слово вызывало в памяти его собственную общину, еврейскую общину его детства, по отношению к которой он испытывал сильное недоверие, чувствуя в ней риск заточения и замкнутого традиционализма. Он всегда испытывал нерешительность перед слишком очевидными или слишком настойчивыми проявлениями некоторого еврейского «коммунитаризма». Он старался быть евреем или, скорее, «греко-евреем», но не общинным евреем.

На самом деле, его оппозиция не распространялась на анализ понятия или понятий «сообщества». Но в слове он видел риск вовлечения… именно в коммунитаризм. Возможно, одновременно с этим он остерегался (как и Лаку-Лабарт) близости слова «коммунизм» с его слишком очевидной, особенно во Франции, обременительной политической коннотацией.

Со своей стороны, я, напротив, стремлюсь напомнить, что «коммунизм» был, конечно, помимо всякого рода «реальных коммунизмов», именованием проблемы, поставленной в самом начале индустриальной революции, не именованием некоего «идеала» или же доктрины, но именно именованием проблемы и требования: как отныне мы будем вместе?

Я также думаю, что Деррида, и здесь снова напрашивается аналогия с Лаку-Лабартом, не обладал типом мышления, ориентированного на внимание к «совместному» в смысле банального, обыденного – того, что, напротив, является моим случаем. Я не думаю, что в этом моё преимущество, я просто полагаю, что имеются разного рода образцы и тенденции, в соответствии с которыми мы прежде всего внимательны к исключению, к тому, что является примером, или к тому, что рассматривают как текущее, повторяющееся… Видимо, это вопрос неопределённого «мы» (*«on»*) – *«man»* – в *Бытии и времени*: *собственность (Eigentlichkeit)* является всего лишь модифицированным захватом *несобственности* (*Uneigentlichkeit)* этого *«man»*, Хайдеггер говорит об этом совершенно отчётливо. Мы всегда должны говорить об обычном существовании всех, а не существовании некоего исключительного героя. И тем не менее я допускаю, что мы должны также обрисовать фигуры наших героев или, по меньшей мере, наших «образцов для подражания», даже если они нефигуративны.

К. В. Ваше предположение, что общность дана Бытию, не основывается ли оно на определённой модели общности, как и все наши предположения основываются на определённых моделях реальности? Не может ли понятие модели оказаться в этом контексте полезным? Я вижу два аргумента «за», которые хотел бы кратко изложить: социальные фантазмы общности представляются как творения, поскольку это скрывает их сотворение, или сотворённость, в одной, очень важной точке – а именно в той, которую можно было бы назвать истоком, или точкой, в которой творение общности появляется как сотворённое; социальные фантазмы общности основываются на идее о том, что определённые выражения идентичности общности уже всегда даны, врождённым образом. В этом контексте разговор о «общности как модели», мне кажется, имплицирует десубъективацию, поскольку понятие модели часто предполагает, что речь идёт об абстракции, смысл и цель которой заключается в выражении Бытия, никогда не могущего быть завершённым, как и моделирование никогда не заканчивается: мы месим мягкую массу, которая остаётся мягкой. Здесь моё понимание указывает на второе измерение понятия модели, которое можно назвать партиципаторным, коллективным или демократическим. По крайней мере, мы уже давно оставили позади эру, в которой существует творец (мастер), что-то моделирующий, производя модели. Мы живём во времени, в котором модели возникают как агенты совместного процесса формообразования, но одновременно с этим и как опыт того же самого. Не может ли модель в вашем понимании включать в себя и интерфейс совместного бытия?

Ж.-Л. Н. Честно говоря, я в это не верю. Я не вижу, почему мы были бы вынуждены мыслить в терминах «модели». Как в отношении общего, так и частного, единичного или индивидуального. Напротив, наиболее изначальная данность – это отсутствие модели и необходимость – желание, побуждение – *моделировать без модели*, или *конфигурировать без образа*, или *изображать* в намеренном отношении к неустойчивости, сущностной трансформируемости любого образа. Нет, ничто не дано в качестве модели – я имею в виду, в онтологическом регистре. То, что значит «совместное» (*le commun*), априори ни в чём не детерминируемо.

Вот мой немедленный ответ. Чтобы продолжать, следовало бы уточнить ваш вопрос.

К. В. Вы исходите в вашей работе из того, что мы не можем отрицать нашу совместную жизнь, что Бытие сущностным образом должно постигаться как совместное Бытие, и в этом контексте вы посвятили значительную часть своей работы продумыванию этого совместного бытия, то есть мыслили современно с необходимой остротой и радикальностью. Тот, однако, кто мыслит остро и радикально, не сталкивается ли и он со страхом – преодолевает его,

выказывает до сих пор непредставимое мужество, вырабатывая для самого себя не только новое понимание, но и новый праксис совместного Бытия? Как выглядит на этом фоне, если я его хотя бы в общих чертах правильно описал, страх (перед определённой моделью сообщества) – свой страх и чужой?

Ж.-Л. Н. В настоящий момент я в особенности боюсь за общество, точнее, за его десоциализацию. Поскольку не стоит довольствоваться различением (и особенно противопоставлением!) «общества» и «сообщества». На самом деле, коммунитарное разделение (*partage*) имеет место в общественном порядке, и именно общество проживает одновременно связи внешнего характера и внутренние обмены (если придерживаться этих предварительных категорий). Сегодня мы знаем другое состояние, которое могло бы быть, в качестве тенденции, состоянием коллективности, если использовать это слово в значении простой «коллекции» (собирания, фактического объединения…), или ещё, что хуже, «агломерации» (во французском языке это слово может обозначать урбанистическое скопление, но как раз без настоящего образа «города»), то есть почти нагромождения, исключительно материального группирования. Что также означает множество (*la multitude*), понимаемое в значении рассеяния и броуновского движения (и, следовательно, не в том значении, которое приписывал ему Антонио Негри и в которое я не верю).

Уместно ли, напротив, опасаться того, что вы называете «моделью сообщества»? Я так не думаю, поскольку как раз речь вовсе не о модели! Не следует видеть в «сообществе» некую модель, и если кто-то в нём видит модель, тогда необходимо сменить слово и говорить «*Mitsein*». Сообщество – это наше конститутивное бытие-сообща, коэкстенсивное всему нашему *быть.* Это не модель, речь, напротив, идёт о согласии в том, что у нас нет модели, чтобы нас идентифицировать. Ни Нация, ни (религиозная) Общность, ни Тело, ни Любовь, ни Дружба (по этому поводу следовало бы поспорить с Деррида – по всей вероятности, его «дружба» на самом деле весьма близка к тому, о чём я говорю), ни Семья, ни Порядок, и т. д. Никакой модели, что значит: мы должны «нас» изобретать. Изобретать непрестанно, что означает «мы» и как мы можем говорить «мы».

Конечно, есть одно направление, в отношении которого я испытываю не столько страх, сколько озабоченность: можем ли мы вести своё происхождение из некоего повествования, чтобы быть вместе? Не из повествования о начале и конце, не из эпической и героической Саги, но всё же из повествования? И, стало быть, из чего-то наподобие современного мифа. Однако нам известна устрашающая опасность мифических волюнтаризмов в современном мире. Но не является ли повествование необходимым? Тогда каким образом его представить? Вот та проблема, над которой мне хотелось бы работать.

К. В. Новое мышление сообщества всегда наталкивается на вопрос о его образности и соотв. образном представлении. В конце концов, собирание различных жизненных форм сообщества в дискурсах власти становится возможным не в последнюю очередь на основе инструментализированных образов (сообщества). Мне кажется, что вы привели эту проблему репрезентации к тезису о «непредставимом сообществе». Если непредставимое сообщество является сообществом, представление (*Darstellung*) которого конституируется через отсутствие, как, например, на картине Джандоменико Тьеполо «Новый мир (*Il mondo novo*) (1791), и если это отсутствие является не-местом, как его описывает утопия, тогда напрашивается следующий вопрос: какие стратегии могут быть предложены мышлению сообщества во времена, когда утопические мыслеобразы не только утратили притягательность, но и были заменены дистопическими мыслеобразами, в которых сочетание страха и желания, вчера лежащее в основании отношения к Новому миру, сегодня определяет отношение людей к концу мира?

Ж.-Л. Н. Вы правы, и этот вопрос увязывается, не предвидя его, с ответом, который я дал на предыдущий вопрос. «Повествование» или «образ» – это со многих точек зрения одно и то же. Это вопрос представления или представимости. На картине Тьеполо-сына, конечно, горизонт отсутствует – или, как минимум, персонажи, повёрнутые к горизонту, как раз мешают нам увидеть его и, значит, увидеть, есть ли там (или нет) у-топия, дис-топия, а-топия или даже нечто совершенно другое (не место (*un topos*), не движение, не повествование...). Конечно, в каждый момент мы мешаем друг другу смотреть вдаль. И первый урок, который следует извлечь из недавней истории, – это научиться не желать видеть. Несомненно, следует предвидеть предвидимое. Следует калькулировать, например, последствия демографического роста или те, которые могут произвести трансгенные культуры. Но также необходимо усвоить, что означает отсутствие предвосхищения будущего, узнать смысл события. Начиная как минимум с 1989 года с нами произошло множество событий, которые вовсе не были приняты во внимание. Далее нам следует обратиться к Исламской революции в Иране, не говоря уже о «нефтяных кризисах» и «информационной революции». Нам необходимо новое отношение к истории – скорее как к разрыву времён, а не как к связности и последовательности.

Наконец, продолжая вашу мысль, необходимо действительно всерьёз относиться к возможности конца мира: мы можем себя разрушить, себя и природу. Мы уже денатурализовали природу, сегодня мы постигаем то, что, по существу, являемся животными без природы и выступаем естественными агентами всеобщей денатурализации. Существует более чем один конец мира, который возможен или же не является невозможным. Научимся же мыслить, исходя из этого. Что это значит? Прежде всего, требуется переосмыслить то, что есть «мир». Это пространство возможной сигни-

фикации, циркуляции смысла, чей конечный смысл не содержится ни в чём, кроме как в самом этом мире. Возможно, то, что мы можем вообразить как конец света, было бы концом «нашего» мира, но открытием иного способа создания мира. Последний роман Кормака Маккарти *Дорога* возобновляет убедительным и в то же время наивным образом постапокалиптические сюжеты (в стиле *Безумного Макса*), при этом автор стремится сделать ощутимым их правдоподобие и задаётся вопросом: сумеем ли мы возобновить, начать другой мир? Это не повествование прорицателя, но того, кто задаёт вопросы. И то, о чём мы должны спрашивать, это не будущее, в котором мы ничего не видим, но настоящее, которое уже является настоящим некоторого конца мира. Да, наш мир заканчивается. Да, заканчивается «западный» мир: он становится глобальным, мутирует, трансформируется в соответствии с невообразимыми формами. Как принимать нарождающиеся формы? Необходима не столько продуктивность мысли, сколько чуткость восприятия.

К. В. Вы как-то сказали, что конец мира питает любые мысли о мире. И ещё раз, в другом месте, в предисловии к испаноязычному изданию работы Мориса Бланшо *Неописуемое сообщество* (*La communauté inavouable*»), вы свели в диалоге ваши размышления о конце мира с размышлениями о сообществе. В этом отношении возникает вопрос, в какой степени конец мира питает всякие мысли о сообществе, есть ли в ваших размышлениях о конце мира продуктивная связь между угрозой и сообществом – например, в смысле угрозы как сообщества или сообщества как угрозы?

Ж.-Л. Н. «Конец мира» – это то, что наша цивилизация сделала возможным, предусматриваемым не только практически, но и фундаментально: да, человечество, возможно, желает своего конца, конца «мира» как возможности циркуляции «смысла». Перед лицом этой импульсивной возможности – лежащей в основе того, что принимал во внимание Фрейд в *Недовольстве культурой* (*Das Unbehagen in der Kultur)*, – «совместное» (*le commun*) представляет собой угрозу, поскольку восстаёт против энтропии и распада, которые были бы истинной вершиной желания. Но оно также представляет собой угрозу для «негэнтропии» (*néguentropie*) и установления *отношения* в целом, коль скоро оно может быть помыслено или представлено как слияние и смешение *Mit-sein* в *Gemeinwesen,* которое в действительности было бы *ohne mit, Mitlosessein,* где *Sein* растворяет это *«mit»*, представляющее собой условие «отношения». Возможность конца мира – это возможность конца любого *Mitsein*, будь то человеческое или всех сущих; и, на самом деле, одно не бывает без другого!

К. В. Каждый разговор о вашем мышлении сообщества должен был бы начинаться с тематизации стиля вашего мышления, присущего вам специфического способа мыслить (в письменной форме)

вещи. Встреча с вашим мышлением ищет в моих глазах (и в школе деконструкции) равного ему, что связано не в последнюю очередь с особой лингвистической формой ваших «сообщений», язык которых в равной степени экспериментален и изобретателен, трансгрессивен и экстатичен, чувственен и элегантен. Это очень интенсивное, иногда даже сверхтребовательное чтение, но при этом столь же мимолетное, как и тающий снег. («Каждое повторение является ходом мыслей, который цитаты из текста могут изменить или даже перевернуть, упростить и ослабить», – как писал Морис Бланшо в 1983 в *Неописуемом сообществе*.) Очевидно, что то, что привлекает меня в этой связи, для многих людей является чем-то пугающим. Трудно уловимое, мимолётное, уклоняющееся вызывает страх. Что меня интересует в этом: насколько вы понимаете своё письменное мышление и мыслительное письмо как праксис не только дискурсивного диагностирования и моделирования сообщества, но и установления сообщества в определённой форме?

Ж.-Л. Н. Я не «осмысливаю» свой способ письма, он дан мне, он мне подходит. Я счастлив, поскольку снова и снова обнаруживается, что можно чем-то обмениваться с читателями, скорее в плане стиля, как вы говорите, нежели в концептуальном порядке. Можно было бы даже сказать, в тоне голоса. Необходимо, чтобы было много голосов. И чтобы голоса звали другие голоса: это и есть «совместное».

Но в то же время я чувствую и знаю, что сегодня испытываю желание писать и говорить, вероятно, ещё менее концептуально и менее технично. Я всё больше люблю тексты, направляемые или приводимые в движение «обращением»: скорее, отвечая на запрос, ответить в направлении к… говорить о…, чем вести речь. Я испытываю желание живости, обращения и своего рода собеседования. Так, мне крайне интересны эти ситуации с возможностью обращения – например, когда меня просят прочитать лекцию перед детьми или выступить перед нефилософской публикой. Я не слишком верю в философские построения, но полагаю, что необходимо подвергнуть нашу речь испытанию многочисленных слушателей, предоставляемых этим *Mitsein*. Это время для слушания, слушания и отголосков, а также слушания, в свою очередь, возможного гула того, что грядёт. Я полагаю, что буду писать в более свободной манере, более отрывистой, фрагментированной, более «эссеистической»…

К. В. Здесь мы неизбежно возвращаемся к вопросу о представимости сообщества и к требованию, которое вы артикулируете в вашем эссе *Неработающее сообщество*: «Нельзя переставать писать, следует неустанно прокладывать сингулярный путь нашего совместного бытия». Но если книга в сущности была написана ради того, «чтобы изменить существующие отношения», тогда эта книга, независимо от своего содержания, является потенциально

(трансформативным) пространством опыта со-бытия (*des Mit-Seins*). Какую роль играет это обстоятельство для повествования, которое вы хотели бы заново проблематизировать и заново написать, исходя из вопроса о сообществе? Каким образом повествование пользуется этим потенциалом и в какой степени оно должно выходить за его пределы?

Ж.-Л. Н. Конечно, книга как некое произведение, или, как говорят, произведение «искусства», в принципе любого рода произведение, то есть действие, облечённое в форму представления другому, коммуникации или даже в форму, образованную согласно этой коммуникации, согласно разделению (*le partage*) своего собственного формирования, – любого рода произведение влечёт за собой возможную трансформацию отношения между всеми. Тем самым произведения писателей, художников, мыслителей трансформируют отношения – формы, манеры, способы, ритмы, резонансы, *смыслы* во всех смыслах слова: они трансформируют формы, из которых вышли, из которых родились в силу необходимости – именно – вступить в трансформацию. Формы жизни тебуют одновременно стабильности и преобразования, они всегда стремятся к своей собственной сохранности, к своему повторению, изменению, мобилизации. Произведения – это места перехода (*passage*), агенты трансмиссии преобразования отношений существования, обновления способов бытия в мире – обновления, желаемого всем, что не желает смерти.

Итак, в действительности необходимо не одно-единственное повествование, но повествования, причём разного рода. Книги, музыка, изображения, способы любить и молиться и т. д. Но эти «повествования» – назовём их так, оставляя на потом уточнение этого слова, – не предназначены для того, чтобы «служить возможному преобразователю», как вы говорите. Они не предназначены для того, чтобы быть запрограммированными на выполнение одной функции: они должны вызвать сами формы и их ожидания. Лирическая абстракция или рок рождаются «из самих себя», то есть из медленных и субтильных движений форм в процессе их деформации, трансформации, реформирования. Огромная трудность заключается в том, чтобы всё же располагать проектом, намерением и тем не менее не задаваться целью, не «желать» трансформировать или реформировать, но, скорее, «уметь» обнаруживать и принимать желание форм, находящихся в состоянии зарождения. Я хочу сказать, что мы нуждаемся в новом повествовании о нашем обществе, о нашей цивилизации, да, оно нам нужно. Но мы не должны его искать. Или же мы должны позволить ему состояться. Мы также должны знать, что есть моменты инерции и потери в бесформенном...

К. В. Философия предоставляет особое пространство опыта, в которое многие не входят, поскольку или слишком боятся его,

или слишком благоговеют перед ним. Это пространство опыта видится или собором мудрости, который знает людей как послушных, но не всегда способных её получателей, или же это пространство опыта закрывается, становится, поскольку оно так запугивающе действует, недоступным дворцом мудрости. В обоих случаях большую роль играет то, что так называемая интеллектуальная собственность в нашем обществе выносится на рынок и что культура в целом очень центрированно организована, по крайней мере, иллюзия центров культурного капитала (в Германии их называют «маяками») поддерживается и посредством этого становится совершенно конкретной реальностью. Страх перед пространством опыта философии, однако, нельзя сам по себе свести к дегенеративным и регрессивным структурам нашего общества. Существует также такая разновидность страха перед философией, которая отсылает к (де)конструктивному характеру таковой: если философия как пространство опыта угрожающа, то подвергание себя этой угрозе может вести к обновлению. Нужно ли понимать философию как Чужого, как вы его описываете в *L'Intrus*, – Чужого, чьё никогда не завершаемое прибытие вызывает волнение в самой глубине души? И может ли философия культивировать некую угрожающую черту по ту сторону тех механизмов, которые из пространства опыта философии создают храм или недоступный собор мудрости?

Ж.-Л. Н. В философии всегда есть нечто эзотерическое. Уже Гераклит был «тёмен», и вы можете быть уверены, что Платон был совершенно непонятен многим его согражданам. Эта черта эзотеризма отчасти объясняется тем фактом, что философия соперничает с посвящением в Таинства: она занимает это место, она желает заменить мистерию тёмную мистерией ясной, смутность мифа – ясностью логоса, но она остаётся тем, что требует посвящения, предварительного доступа и т. д. В этом смысле никогда и нигде доступ к тому, что остаётся недоступным (называют ли это богом или природой, наукой или свободой), не был свободен от эзотеризма. Но эзотеризм философии принимает особый оборот в силу того, что философия игнорирует то, что является её таинством. Например, она говорит: «Благо находится по ту сторону бытия» – и что же это значит? Где заканчивается бытие (или усия)? Точно так же Декарт говорит, что достоверность *cogito* недоказуема: каждый должен её познать – но чтобы её познать, необходимо читать Декарта, проникать в трудный текст. Когда Кант говорит, что «свобода – это единственная из Идей, которая представлена в опыте», – основное утверждение в кантианском контексте, что оно значит? Это не поддаётся с лёгкостью анализу, даже среди философов. Иными словами, философия не располагает одним смыслом: она старается выявить некий смысл, или, скорее, выявить условия для функционирования, движения смысла, без какой-либо уверенности в достижении «Смысла». Это упражнение в прояснении, исследовании языка может быть только трудным, изнурительным, относительно

недоступным без длительного обучения. Но почему оно должно быть предназначено для всех? Оно открывает пути в некоторый порядок языковой практики, что может оказывать воздействие на другие порядки и практики, и нет никакой необходимости в том, чтобы все были туда введены.

Когда мы видим, как это происходит сегодня во Франции, что «философия» вторгается повсюду, располагая даже собственным иллюстрированным журналом и своими «кафе», когда у «философов» спрашивают совета обо всём, то это означает, что философия становится хранилищем предписанных замороженных смыслов, то есть фаст-мыслью для очень голодных людей…

Но есть и другой аспект. Философия как нескончаемое упражнение – по праву нескончаемое – повторного открытия доступа к недостижимому посредством дискурса из себя самой обозначает свой предел: она сама нуждается в чём-то ином, в литературном письме, в жесте танцора или рисовальщика. Необходимо выйти из философии. Хайдеггер говорил: «конец философии и задача мышления». Мышление вовсе не является фаст-мыслью, оно трудно, недостоверно, рискованно, неустойчиво, возможно, трагично. Но оно, как минимум, уменьшает тяжесть серьёзного философского груза…

Перевод с французского языка
Вероники Фурс

ТОПАС І ПРАКСІС
ІНТЭЛЕКТУАЛА Ў БЕЛАРУСІ:
ПОШУКІ СВАЙГО МЕСЦА Ў КУЛЬТУРЫ І СОЦЫУМЕ

Агляд публічнай дыскусіі

Дыскусія, якая ладзілася ў часе прэзентацыі праграмы навучання Лятучага універсітэта (http://fly-uni.org) на новы навучальны год, была прысвечаная ўжо досыць традыцыйнай для мясцовай інтэлектуальнай прасторы дыскусіі пра ролю і месца інтэлектуала ў сённяшняй Беларусі. У мерапрыемстве, мадэраваў якое Андрэй Ягораў, прымалі ўдзел тыя, хто паспрабаваў ацаніць актуальнае месца і спосабы самавыяўлення беларускага інтэлектуала, вызначаючы перадусім сябе ў азначаным статусе і прымаючы агучаныя дыягназы таксама і на свой конт.

Першым агучыў уласную пазіцыю метадолаг і грамадскі дзеяч Уладзімір Мацкевіч з Агенцыі гуманітарных тэхналогіяў, які адзначыў, што не варта разважаць пра беларускага інтэлектуала наогул, але трэба разбірацца з канкрэтнымі выпадкамі дзейнасці паасобных інтэлектуалаў, чый статус быў падцверджаны перадусім іхнай прадуктыўнай дзейнасцю: напрыклад, укладальніка *Найноўшага філасофскага слоўніка* Аляксандра Грыцанава альбо заснавальніка Эўрапейскага гуманітарнага ўніверсітэта Анатоля Міхайлава. Іхны асабісты прыклад і досвед, на думку Мацкевіча, можа быць карысным для высвятлення шляхоў і спосабаў паўставання асобы інтэлектуала ў найноўшай гісторыі Беларусі і вызначэння ягонага месца ў культуры. Інтэлектуал, на ягоную думку, паўстае перадусім насуперак «ідыятызму сялянскага жыцця» (паводле марксавай метафары наконт жыццёвага выбару Л. Фоербаха), што зацягвае мысляра ў багну паўсядзённай і банальнай сапраўднасці. «Ніхто, – паводле словаў У. Мацкевіча, – не клапоціцца пра тое, каб тут, у Мінску, у Беларусі наогул было створана асяроддзе, былі ўмовы для жыцця філосафаў, інтэлектуалаў, і ніхто не паклапоціцца апроч саміх інтэлектуалаў!. Таму інтэлектуал мусіць сам адваёўваць сабе месца і знаходзіць уласныя шляхі дзейнасці, не ўваліўшыся ў канфармізм ці нерэалізаванасць, да якіх падахвочвае «ідыятызм жыцця».

Наступны выступоўца, дырэктар інстытута «Палітычная сфера» Андрэй Казакевіч адзначыў, што для яго праблема інтэлектуалаў у Беларусі тычыцца не толькі адсутнасці адпаведнага асяроддзя, але датычыць саміх інтэлектуалаў. Сучасны беларускі інтэлектуал хворы на тры сіндромы: 1) сіндром выкладчыка (транслятар ідэяў без веры ў сказанае); 2) сіндром тэхнолага (правадыр пэўных палітычных тэхна-

логіяў, прагматычных схемаў); 3) сіндром фантаста (летуценнік, ініцыятар утапічных пражэктаў). Лекамі ад гэтай інтэлектуальнай хваробы, на думку выступоўцы, можа стацца сур'ёзнае стаўленне да зместу сваёй дзейнасці ў крытычнай масы беларускіх інтэлектуалаў, што мусіць змяніць агульную парадыгму «безадказнасці» за ўласныя думкі і ўчынкі як *modus vivendi* інтэлектуала сёння. Пры гэтым ягоная тэза наконт крытычнай масы інтэлектуалаў спарадзіла стыхійную дыскусію наконт «штучнасці», альбо ўнікальнасці асобы інтэлектуала насуперак магчымасці ягонай тыпізацыі, генералізацыі: інтэлектуал як апрычоная фігура альбо чалец інтэлектуальнай супольнасці.

Філосаф, выкладчык БДУ Аляксандр Сарна давёў сваю пазіцыю, што інтэлектуал перадусім як чалавек публічны павінен існаваць у пэўным напружанні: з аднаго боку, ён мусіць прамаўляць штосьці сваё, нейкія арыгінальныя думкі, з іншага ж боку, гэтыя думкі не павінныя супярэчыць ягонаму атачэнню, то бок інтэлектуал мусіць быць голасам пэўнай супольнасці, яе прамоўцам. Апрача таго, Сарна пагадзіўся з папярэднім выказваннем наконт місіі інтэлектуала – дзейнічаць насуперак ідыятызму навакольнага жыцця, падцверджаннем чаго стаецца асэнсаванне ўласнага самавызначэння філосафа ў сістэме БДУ, маўляў таго «бюракратычнага монстра», якога інтэлектуалы мусяць падганяць сваім «стыласам», каб не даць згаснуць аднаму з апошніх асяродкаў свайго існавання ў Беларусі.

Філосаф, адзін з каардынатараў супольнасці «Беларуская філасофская прастора» Павел Баркоўскі паспрабаваў тэарэтычным чынам тыпалагізаваць пераважныя рысы сучаснага беларускага інтэлектуала на аснове назіранняў за тэкстамі і публічнымі выступамі тых, хто прэтэндуе на дадзенае азначэнне ў мясцовым кантэксце. Сярод галоўных рысаў ён пералічыў наступныя: 1) атапічнасць (самаадчуванне інтэлектуала як пазбаўленага супольнасці – адсутнасць месца для прамаўлення); 2) утапічнасць (прэтэнзія на тое, што нейкая будучая «ідэальная» супольнасць вырашыць ўсе праблемы самавызначэння мясцовага інтэлектуала); 3) кантэкстнасць (насуперак ранейшаму агістарычнаму ўніверсалізму – выказванне інтэлектуаламі сваіх ідэяў у прывязцы да аналізу мясцовых праблем і сітуацыяў); 4) трагічнасць (адчуванне мясцовым інтэлектуалам віны за стан грамадскіх праблемаў, а таксама комплекс правінцыйнасці, якія разам спрычыняюць трагічнае светаўспрыйманне і апакаліптычны настрой здумлення); 5) абмежаваная публічнасць (супярэчнасць памкнення да публічнасці і «партызанскай псіхалогіі» беларускага інтэлектуала – як ваганне на мяжы паміж вастрынёй выказвання наконт грамадскіх праблемаў і бяспечнасцю). Пры гэтым выказваецца думка, што насамрэч сітуацыя з наяўнасцю асяроддзя, ці публічных месцаў для выказвання ў інтэлектуалаў за апошнім часам нашмат палепела, хаця большасць і не спяшаецца таго прызнаваць і скарыстоўваць.

У дыскусіі, што адбылася пасля, Уладзімір Мацкевіч зноў паставіў пад сумнеў выказванні сваіх апанентаў, паколькі праз іхныя

генералізацыі і спробы намаляваць тыповы вобраз беларускага інтэлектуала, гэны інтэлектуал менавіта знікае – і сам метадолаг асабіста не можа сябе там пазнаць і знайсці месца. Да таго ж ён прапанаваў разводзіць пазіцыю інтэлектуала і інтэлектуала патэнцыйнага, які яшчэ не самавызначыўся з уласным шляхам і разглядае сябе ў тыповых катэгорыях. Мацкевічу, у сваю чаргу, закінулі папрок у адсутнасці крытэраў для вызначэння асобы інтэлектуала, апрача суб'ектыўна-густоўных, а таксама агульны закід наконт «рэалізму» яго падыхода: маўляў, спачатку існуе інтэлектуал як жывая асоба і ён папярэднічае ўсім размовам наконт інтэлектуалаў і магчымым тыпалогіям ці нават робіць іх залішнімі. Апошняе Мацкевіч часткова прызнаў, праўда, акрэсліўшы сваю пазіцыю як «наміналістычную».

Пытанні і рэплікі з залі таксама імкнуліся ўдакладніць досыць цмяны прадмет маўлення і спрычыніць хаця-які кансэнсус філасофскіх пазіцыяў. Напрыклад, філосаф Леў Крывіцкі, якога Мацкевіч раней прывёў як прыклад беларускага інтэлектуала часоў перабудовы, прапанаваў вызначэнне інтэлектуала як «чалавека веры», які верыць у тое, што праз развіццё здумлення можа адбыцца грамадскі прагрэс, а таксама зазначыў надзённую патрэбу ў інтэлектуалах для будучага развіцця краіны, звярнуўшыся да прысутнай модадзі, чым зрэшты заслугаваў воплескаў залі.

Такім чынам, дыскусія, што адбылася ў межах прэзентацыі праграмы Лятучага ўніверсітэта, яшчэ кроць выявіла адсутнасць прынцыповай згоды наконт вызначэння асобы беларускага інтэлектуала, а таксама ягонага спосаба дзеяння, як і канстатацыю слабасці катэгорыі інтэлектуальнай супольнасці, ае несправўджанасці ў мысленні і дзеяннях саміх мясцовых інтэлектуалаў.

З відэазапісам дыскусіі можна пазнаёміцца тут: http://www.youtube.com/watch?v=6UjIGjS943I

Спецыяльна для часопіса *TOPAS*
агляд падрыхтаваў *Павел Баркоўскі*

НЕВОЗМОЖНОСТЬ СООБЩЕСТВА ПО-БЕЛОРУССКИ

Алексей Браточкин[1]

Рецензия на книгу: Мацкевіч У., Вадалажская Т. *Станаўленне і развіццё супольнасьцей*, в: Мацкевіч У., Вадалажская Т., Ягораў А. *Беларусь для пачаткоўцаў: ад разумення да дзеяння*. Мінск: Логвінаў, 2012, 7–63.

Сборник *Беларусь для пачаткоўцаў: ад разумення да дзеяння* подготовлен для публикации группой авторов, связанных с методологическим сообществом «Агентство гуманитарных технологий» и общественным объединением «Центр социальных инноваций». Авторы рецензируемого текста – социолог Татьяна Водолажская и методолог Владимир Мацкевич.

В небольшом предисловии к работе *Станаўленне і развіцце супольнасьцей* обозначен ряд проблем, ради решения которых и был написан текст. Наиболее существенной является проблема понимания того, что происходит в Беларуси: попытки перенимать уже имеющийся европейский опыт работы с локальными сообществами и применять его в Беларуси проваливаются, так как социальная действительность здесь отличается от того, что имеется в Евросоюзе. И, соответственно, реализация в рамках европейских программ проектов, направленных на развитие сообществ в Беларуси, нуждается в других подходах и экспертных оценках. С наличием этой проблемы трудно не согласиться, и авторы текста предлагают её решение: *во-первых*, пытаются историзировать опыт развития сообществ в Беларуси, *во-вторых*, предлагают свои рекомендации по работе с сообществами, опираясь на примеры деятельности собственных организаций. Но насколько эти экспертные оценки и рекомендации верны?

Отвечая на этот вопрос, следует начать с анализа «исторической» части текста, в которой авторы пытаются описать имеющиеся в Беларуси формы социальности с исторической точки зрения, уделяя большое внимание завершившемуся не так уж давно советскому периоду. Сразу же выдвигается тезис о том, что «в Беларуси нет местных сообществ и местного самоуправления». И хотя авторы оговариваются, что этот тезис может показаться «ошибочным», «эпатажным» или «провокационным», тем не менее они обозначают его в

[1] Алексей Браточкин – историк, редактор интернет-журнала *Новая Еўропа*, эксперт Центра европейских исследований (г. Минск, Беларусь).

качестве точки отсчёта для своих дальнейших рассуждений. Далее утверждается, что «разрушение местных сообществ и местного самоуправления» в сегодняшней Беларуси – это результат «целенаправленной политики советской власти». Хотя к моменту написания текста после развала СССР прошло всего лишь шестнадцать лет, с этим тезисом можно согласиться лишь отчасти, как и с такой категоричной оценкой советского опыта и его последствий.

Какие аргументы приводят авторы в пользу тезиса о том, что именно советская власть методично разрушала все имеющиеся формы социальности и местного самоуправления? Один из первых аргументов обозначается в разделе *Сфера публічнага жыцця і адміністрацыйныя адносіны*: по мнению авторов, на протяжении всей истории Советской Беларуси «начальство на всех уровнях – республиканском, областном, районном – назначалось не из местных жителей», а сами эти руководители должны были включаться не в социальные взаимосвязи с местным населением, а всего лишь во «властное административное сообщество». Именно это дожно было укреплять практики «управления империей», успешно примененные в СССР.

Вся эта аргументация не является полной правдой, хотя и имеет модный «постколониальный» оттенок. Для её критики достаточно вспомнить политику «коренизации»1920-х, когда на различные должности в государственном аппарате назначались местные уроженцы, для расширения лояльности местного населения советской власти, или вспомнить двух послевоенных высших партийных лидеров БССР – Кирилла Мазурова и Петра Машерова, имеющих белорусское происхождение. В своём исследовании белорусских элит коммунистической эпохи американский автор Майкл Урбан также не разделяет тезис о том, что их состав регулировался исключительно из московского «центра».[2]

Далее авторы текста говорят о том, что на местном уровне население никак не могло влиять на принятие существенных решений, как это и не могли делать местные «низовые» органы власти. Авторы также проводят параллели с сегодняшней Беларусью, констатируя отсутствие выборов и возможности принимать решения, отмечая лишь, что партийное руководство эпохи СССР всего лишь сменилось на «президентскую вертикаль» при Александре Лукашенко. На этот тезис вроде бы трудно возразить, но хочется заметить, что при анализе советской истории и постсоветского периода всё же следует обратить внимание не только на то, как работали или работают формальные институты власти или народного представительства, но и на то, как неформально функционировало и функционирует общество, какие каналы связей, специфических отношений задействованы при принятии властных решений и коммуникации между властью и обществом. Без анализа этой проблемы

[2] Этот тезис обсуждается в заключительном разделе книги: Урбан М. *Беларуская савецкая эліта (1966–1986): алгебра ўлады*, Пер. з англ. мовы. Вільня: ЕГУ, 2010.

мы действительно будем всего лишь констатировать «отсутствие сообществ и самоуправления» и не знать, что делать дальше (например, как можно действовать в сегодняшней Беларуси помимо сложившихся официальных формальных структур: авторитарного режима, непубличного праламента, отказывающихся коммуницировать чиновников и т. д.).

Авторы рассуждают о том, как в СССР (и в Беларуси, конечно) осуществлялось управление обществом, как профанировалась деятельность профсоюзов и других массовых организаций, как сложилась система одновременного существования «советов» и «партии». И в качестве следствия такой системы выводят тезис о том, что в рамках этих условий «для удовлетворения своих интересов и увлечений советским людям не надо было проявлять индивидуальную инициативу и самоорганизовываться». Хотя, как обозначено, в «эпоху застоя» всё же возникли неформальные группы, ставшие потом основой для активности в период перестройки (1985–1991). Из перспективы историка трудно согласиться с тезисом о полностью пассивном советском обществе и его «пассивных» гражданах. Учитывая всю ту изощрённость стратегий, которые применялись советскими гражданами для обеспечения себе сносного существования, скорее было бы интересно проанализировать именно эти стратегии, принимая во внимание и сегодняшнюю ситуацию в Беларуси, но это в тексте отсутствует.

В тексте справедливо отмечается, что советская власть могла контролировать частную жизнь собственных граждан, опираясь как на прямое насилие, так и на распределение ресурсов (жильё и т. д.), и проводя определённую идеологическую политику в сфере образования. Но, описывая советские формы социальности, имевшие отношение к частной жизни (пребывание в коммунальных квартирах, бараках, хрущёвках, институт прописки и т. д.), авторы опять увлекаются критическими клише, не уделяя внимания более основательному анализу. Речь не идёт о том, чтобы обязательно найти в советской «коммунальности» позитивные стороны, а о том, что необходимо более концептуальное понимание того, что такое «социальное» в советском контексте и в настоящее время. В конце концов, авторы резюмируют, что в СССР не было сообществ, а были какие-то «другие» формы социальной организации, но этот вывод мало продуктивен, особенно в отсутствие чётко прописанного и рефлексивного образа «желаемого сообщества».

На основании каких теорий и концепций вообще можно сегодня рассуждать о возможности/невозможности сообществ в Беларуси и о том, какие способы социальной организации правильны или неправильны? В начале текста авторы очень условно обозначают свой нормативный горизонт, говоря о том, что есть «демократия» и что в демократическом обществе «люди имеют возможность объединяться в группы, коллективы, корпорации…», но, на наш взгляд, это довольно расплывчатое и слишком общее основание для дальнейших рассуждений.

В этом смысле странно, например, что в рецензируемом тексте нигде не упоминается хотя бы концепция гражданского общества и границы её применения к советскому обществу. Тем не менее постоянно говорится о проблеме самоорганизации общества и «борьбе» общества и государства, упоминается публичная сфера, но нет отсылок к концептам «публичности» и их применимости к советскому контексту, и так далее. Использование этих концептов и их обсуждение было бы важным, исходя даже из задачи, поставленной самими авторами текста: если знание европейских экспертов о нас не работает (а оно основано и на ряде теоретических идей, в том числе, теории гражданского общества, например), следовательно, надо и показать, почему те или иные теории не работают в белорусском контексте, предложить своё видение этого контекста и свои теории.

Что предлагают Татьяна Водолажская и Владимир Мацкевич в качестве рецептов для белорусской социальной действительности? Перед описанием их предложений стоит обратить внимание на ту интеллектуальную традицию, к которой они обращаются, а именно – «СМД-методологию», ведущую своё происхождение от идей советского философа Георгия Щедровицкого (1929–1994). Фактически, мы имеем дело с интересным феноменом: как сегодня избавиться от советского институционального наследия в виде практик уничтожения сообществ и самоуправления, опираясь на появившуюся в советскую же эпоху интеллектуальную традицию «методологии». Понятно, что методология сегодня – это, наверно, немного не то, что было раньше, хотя бы потому, что работать приходится уже с не совсем советским контекстом, но всё же хочется ещё раз сказать, что ситуация любопытна.

Авторы предлагают применить «исследование действием» и создают свой концептуальный язык для описания решения проблемы образования сообществ в Беларуси. С их точки зрения, поскольку сообществ в Беларуси нет, как они это доказали, по их мнению, в первой части текста, надо создавать новое на месте несуществующего – новые сообщества. А это можно сделать, обратившись, фактически, к интуитивной практике. Провозглашается своеобразный манифест: «Мы думаем, что есть возможность заниматься практическим созданием сообществ, не выжидая, пока теоретики и исследователи дадут точное объяснение их отсутствия в стране».

Далее авторы высказывают следующее соображение, назвав его «живое от живого»: необходимо определить, какие сообщества в Беларуси всё же пережили советскую эпоху, и понять, как это произошло. С их точки зрения, это следующие сообщества – «религиозные сообщества», «преступные сообщества», «профессиональные товарищества» (недодушенные советской властью), объединения «неформалов», возникшие ещё в период «хрущёвской оттепели», и, наконец, «диссиденты» и «некоторые клубы, организованные по профессиональному принципу и увлечениям».

Странный список, не предполагающий исторического контекста и рисующий немного метафизический образ «выжившего сообщества», – например те же самые «религиозные сообщества», пережившие советскую эпоху, явно на протяжении этой эпохи менялись под влиянием внутренних и внешних факторов, в том числе и религиозной политики советского государства. Да и сам список противоречит первому утверждению о том, что в СССР уничтожались все сообщества. Но авторы эти странности игнорируют и предлагают набираться опыта у религиозных сообществ, превращая их в «партнёров» и «союзников», и бороться с «врагами» и «конкурентами» – «преступными сообществами» и «квазиинституциональными образованиями» вроде Союза женщин или Союза ветеранов, унаследованными от советской эпохи. В союз можно вступать только с теми сообществами, которые разделяют «наши цели и подход –установку на возрождение сообществ в Беларуси».

Во втором – практическом – разделе книги предлагается различение «местных» и «экстерриториальных» сообществ (первые больше ориентированы на «сферу обеспечения жизни», а вторые – на «сферу деятельности», «сферу идей и духовных поисков»). И главная задача – создание экстерриториальных сообществ и их включение в «мировые транснациональные процессы». Далее даётся алгоритм организации возрождения сообществ: поиск «живых» сообществ и протосообществ, их «отпочкование» и т. д. Вся эта довольно тяжеловесная социальная и семантическая конструкция, по мнению авторов, должна сработать. При этом она сработает даже в тяжёлых условиях отличия от европейских обществ, в которых все граждане практически имеют опыт сообществ в качестве данности, а в Беларуси такой данности нет.

Сложно спорить с такими практически герметичными построениями, которые представлены в рецензируемом тексте, проще попытаться предложить некоторое другое видение возможности сообществ в Беларуси.

Во-первых, одна из существенных задач, действительно, заключается в проблеме историзации сообществ в Беларуси, в том числе и форм социальности, возникших в советскую эпоху и позже. Но эта историзация должна избегать клише, сформировавшихся в белорусском контексте ещё в конце 1980-х – начале 1990-х и описывающих советское общество не «снизу», а «сверху», исключительно как результат «репрессивной политики» властей. И тогда мы не будем исключать советское общество из категории «общество», но понимать его специфику и видеть амбивалентные стороны советской коммунальности и понимать советский опыт не только в рамках идеи отсутствия инициативы у советских граждан. Это касается и сегодняшнего дня, и прошедших после распада СССР двадцати двух лет: за это время мы стали свидетелями как «мутации» форм советской социальности, которую не до конца понимаем, так и возникновения новых форм гражданской активности, не обязательно укладывающихся в классическую концепцию «со-

общества» (пусть не советского, но обязательно «коллектива»), на которую скорее всего опирались авторы книги.

Во-вторых, как раз принципиально важно новое теоретическое осмысление понятия «сообщество» в применении к белорусскому контексту. Идеи Жан-Люка Нанси, Джорджо Агамбена и других социальных теоретиков фактически не инструментализированы в белорусском контексте, в котором в целом существует проблема выхода за практические и интуитивные рамки деятельности. Для Беларуси вся эта проблематика крайне важна хотя бы потому, что мы перестаём быть только постсоветским обществом, мы включаемся в глобальные процессы, и постсоветская атомизация накладывается ещё на последствия глобализации вместе с запоздалыми в определённой мере попытками создать такую форму коллективности, как «нация». И нам уже пора учиться тому, как существовать в современном мире, в котором прежнее «органическое единство» невозможно, а само понятие «сообщество» является проблемой.

О «СО-»

Андрей Горных[1]

Петровская Елена, *Безымянные сообщества*.
Москва: ООО «Фаланстер», 2012. 384 с.

> «...(С)ообщество также объясняет нам и привлекательность самого коммунизма, несмотря на грандиозный крах, какой он потерпел ещё сравнительно недавно».
>
> *Елена Петровская*

Люди не находятся «внутри» пространства – пространство само существует между людьми. Человеческое пространство есть игра дистанций, близости и дали. Книга Елены Петровской посвящена пространству, в котором возникает опыт сообщества. Как часто, как близко, какими способами необходимо приближаться друг к другу; в каких условиях совместной активности, при какой степени синхронизации опыта чтения или просмотра кино – одним словом, в каких зазорах между людьми возникает и удерживается та первичная теплота «чаяний», из которой рождаются коллективные формы жизни? И пусть это вопрошание не приводит к иным очевидностям, нежели очевидность *отчаяния*, в котором мы оказываемся в случае исчезновения условий, в которых это вопрошание возобновляется снова и снова, – ценность книги заключается уже в том, что она предлагает тончайшие «инструменты» измерения градуса этой «теплоты».

Самым актуальным контекстом книги выступает пространство постсоветского протеста. «Чувство локтя», возникшее на Болотной площади в Москве в декабре 2011 года. Ощущение совместности людей с самодельными транспарантами на протестных гуляниях в Москве в 2012-м; или, добавим, летом 2011-го в Минске, когда лишённые иных возможностей горожане выходили против власти буквально с голыми руками, аплодируя на улицах. Аплодируя прежде всего самим себе, эмпирически чувствуя вибрации спонтанной, рассредоточенной, перформативной общности. Проявление на самых разнообразных публичных площадках – от площадей и скверов до кафе и остановок общественного транспорта – ощущения стилистического единства, когда

[1] Андрей Горных – кандидат философских наук, профессор департамента медиа Европейского гуманитарного университета (Вильнюс, Литва).

акт самовыражения становится созвучен другим индивидуальным актам, когда лидерство от «профессиональных» политиков переходит к литераторам, публицистам, музыкантам. Книга служит своеобразным «закрепителем» этого текучего опыта, придавая ему глубину и ценность.

Точка зрения автора – взгляд поколения, укоренённого в 1960-х и пережившего «грандиозный провал» коллективных проектов в 1980-х, который завершился неолиберальной гегемонией 1990-х. Книга представляет собой редкий, если не уникальный случай философского текста, в котором три тематические линии, как струны, образуют созвучие, позволяющее нам уловить эту Историю не только в виде абстрактных схем.

Философия. Это, *во-первых*, философские попытки помыслить на месте распада массовых идеологических конструктов XX века, поверх прежних границ класса, нации, государства, возможность новой органической общности, основанной на разделённости «аффективных состояний» – боли, страдания, радости, удовольствия. Помыслить общность такого рода в качестве первичного – до-знакового, до-идеологического – уровня социальности.

В этом контексте Елена Петровская актуализирует философские ресурсы понимания «новых человеческих общностей», находящиеся в стимулирующем созвучии с исторической реальностью. Книга Елены Петровской *Безымянные сообщества* – это прежде всего опыт близкого чтения современных философских текстов. Текстов, в которых предпринимаются попытки «отстоять саму возможность нового единства», мыслимость которого становится проблематичной в эпоху, когда, по словам Славоя Жижека, господствующая либеральная идеология готова немедленно объявить любые коллективные практики и формы утопического мышления рудиментами тоталитаризма.

Само название книги – *Безымянные сообщества* – очерчивает общие контуры такого мышления. Социальная реальность не есть совокупность индивидов, преследующих свой частнособственнический интерес и худо-бедно согласующих его с противонаправленными по сути интересами других. Но в не меньшей мере она не является и Обществом как продуктом тотализирующего мышления – гармоничным, гомогенизированным социальным целым (то есть отмобилизированной армией – военной или трудовой). Социальная реальность должна мыслиться как система сообщающихся сосудов, ходов сообщения между группами, множествами – как подвижная система со-обществ. Сама приставка «со-» указывает на то, что «чистого» общества не существует. Для любого общества находится другое, исторически противопоставленное общество. Особый способ их сосуществования и есть первичный социальный факт. Динамичная совокупность этих фактов образует историческую фактичность. Конститутивная соотнесённость индивидов и групп есть то «со-», которое только и придаёт смысл понятию общества. Представление об обществе как таковом есть

продукт унификации, идеологического вытеснения (по сути, укоренённого в европейском национализме и милитаризме XIX века) конкретной исторической реальности.

Эти сообщества – безымянны, неназываемы, даже «неописуемы» (*Неописуемые сообщества* Бланшо – один из центральных текстов, обсуждаемых в книге Елены Петровской). И не только в силу деконструктивистского недоверия к фиксирующему потенциалу имени и прославления подвижных, процессуальных, зыбучих идентичностей. Но и вследствие особой чувствительности современной мысли к теме коммунизма. Слова Эдгара Морена, исключённого из компартии Франции за антисталинизм: «Коммунизм – это главная проблема и основной опыт моей жизни. Я никогда не переставал узнавать самого себя в выражаемых им настроениях и всегда верил в возможность создания иного общества и иного человечества»[2], – используются Бланшо в самом начале *Неописуемых сообществ* для обозначения той исторической атмосферы, в которой перекличка слов «коммунизм» и «сообщество» (*communauté*) становится крайне проблематичной и даже начинает звучать как «языковой изъян».

Для мышления, выросшего на почве противостояния поколения 1960-х «авторитарным отцам» – в диапазоне от Сталина до де Голля, – слово «коммунизм» приобретает в высшей степени противоречивый смысл. С одной стороны, он прочно ассоциируется с тоталитарной Системой – от сталинской машины террора до безличного бюрократического аппарата Государства. С другой же стороны, служит выражением надежды – на фоне рушащейся политической псевдоутопии – на возвращение к подлинному смыслу коллективизма. Будь то советские оттепельные мечтания о возвращении к «ленинизму» как живой коммунистической мысли или практика европейских левых движений, эмблемой которых стал май 1968 во Франции.

Политика. С этой надеждой связана вторая линия книги – размышления над «политическим» в противоположность политике как идеологическому институту, основанному на представительской демократии. По мысли автора, способом существования новых сообществ, «множеств», является прямая демократия: непосредственное коллективное телесное действие, которое не могло бы быть перехвачено разного рода представителями и стать объектом манипуляций. В качестве точки привязки к актуальным событиям здесь служит обсуждение лозунга питерского литератора и левого активиста Павла Арсеньева «Вы нас даже не представляете», лозунга, ставшего эмблемой российского протеста 2010-х. Соответственно в книге предлагается и новое видение политической субъективности, основывающейся на различных идеях деперсонализации как условии возникновения коллективной субъективности (Фредерик Джеймисон, Паоло Вирно). Именно коллективные

---

2 См. журнал *Le scarabée international*, № 3.

формы существования образуют пространство непредставимой рационально, непредставляемой политически, подвижной индивидуации, становления неэгоцентрической «самости», сингулярности. Коллективная субъективность выступает как эффект сингулярности в множественных «зонах конфликта» и взаимодействии «доиндивидуальных элементов», свободно пересекающих в практике границы классических единств (автономного эго, народа). Тщательная диалектическая работа с концептом сообщества как «индивидуализацией всеобщности» позволяет сформулировать парадоксальные тезисы об актуальности коммунизма именно в эпоху его краха: «Коммунизм перестал быть определяющим горизонтом современности. Но именно потому, что так случилось, он сохраняется как условие мышления о политике…» (с. 29). Тезисы, лежащие в русле общемирового интеллектуального тренда переосмысления идеи коммунизма.[3] Тренда, отражающего реакцию на общемировой кризис неолиберализма.

В 2011 на обложке журнала *Тайм* появляется зримая метафора этого сообщества – персоной года объявлен собирательный образ «Протестующего» (прототип – Сара Мэйсон, 25-летняя участница движения «Захвати Лос-Анджелес»). Это воплощение сообщества позволяет расширить понимание протеста за рамки локальных авторитаризмов и понять их в контексте того системного авторитаризма позднего капитала, который порождает огромный дефицит общности, надежд и будущего у нового поколения в целом.

Эстетика. Самой фактурной нитью книги служат эстетические опыты: прочтение Пруста и Пелевина, разборы фотографических работ Бориса Михайлова и документального фильма Ланцмана и т. д., – заземляющиеся на опыт биографический, включающие самого автора в порядок повествуемой Истории. Так, Елена пишет о Пелевине: «...Наше “потерянное” поколение сумело реализовать себя – хотя бы отчасти – в этом литературном опыте… Для меня в нём сконцентрировано многое: утрата почвы под ногами, ощущение своей радикальной неуместности, вера, незаметным образом переходящая в цинизм», но и – «новое измерение эстезиса», предпосылки «коммунитарности», создающие почву для настоящего сообщества (с. 292).

Здесь автор предлагает читателю глубокую и оригинальную концепцию образа как динамической формы, «ощущения протекания» смысла (Тынянов). Образ – это не визуальный объект, но «логика сгущений и смещений, агломераций и перестановок», это «вибрации», которые задевают само существо человека (с. 152). «Образ», достигающий наибольшей отчётливости в искусстве, – это «род связности», не поддающийся анализу, первоматерия социальности, из которой сделано произведение искусства. Как таковой образ располагается в той невидимой зоне, в которой формируется

3 См: *Коммунистическая гипотеза* (2010) Алена Бадью; *Идея коммунизма* (том 1 – 2010, том 2 – 2013); *Актуальность коммунизма* (2011) Бруно Бостильса и др.

собственно визуальное, – в пространстве «проявляющей коммуникации», где осуществляется «телесный контакт человека с миром … соприкасаются мир и открытые навстречу друг другу сингулярности» (с. 136–137).

В магическом кристалле «образа» преломляются основные темы книги: «Образы изначально множественны … они априорно социальны. Они социальны в том смысле, что постулируют связанность тех, кого сами же и проявляют. Если вообще допустимо говорить о субъекте образа, то всякий раз это общность. Коллективы чувствующие, грезящие, те, что замешаны на образах. Что замешаны в этих самых образах» (с. 145). «Образ» одновременно является воплощением «аполитического» в политике и выражением глубинной логики сообщества. Этот концепт придаёт цельность тому ряду блестящих эссе, из которых фактически состоит книга.

В конкретных исторических координатах идеал сообщества, образующий утопическое воображаемое книги, отсылает и к тому, что Жан-Люк Нанси называет «литературным коммунизмом» – пространством «разомкнутой» коммуникации, «перетекающих» друг в друга текстов. От йенских романтиков конца XVIII века до парижских сюрреалистов начала XX века, от русских формалистов до *неназываемого*, но явственно присутствующего лично для меня в тексте сообщества философов, которое во второй половине 1980-х сформировалось вокруг лаборатории постклассических исследований Валерия Подороги, – таковы исторические означаемые «внутреннего», «сокровенного», «художественного» опыта сопричастности, достигающего интенсивности той религиозности, знаками которой отмечена для автора вся европейская традиция – Руссо и Шлегель, Гегель и Маркс, Вагнер и Малларме и т. д. Сопричастности, где сама «утрата имманентности, близости, единства» (с. 20) оборачивается учреждающим со-общество со-бытием.

Каково значение книги сегодня, помимо её несомненной и долговременной философско-антропологической и культуркритической ценности? Сегодня, когда родившийся из «творчества масс» Координационный совет российской оппозиции, явивший образ прямой электронной демократии, тихо ушёл в небытие, не успев, к счастью, превратиться в ещё один орган, используемый представителями как инструмент капитализации своего политического имени (не говоря уже о судьбе новых сообществ и гражданской активности в других постсоветских странах, и прежде всего в Беларуси). Когда инициатива прямого коллективного уличного действия перехватывается проектами либо просто сомнительными (типа «СтопХам»), либо сомнительными в высшей степени (типа «ОккупайПедофиляй»), переключающими протест на вторичные, припудренные психологизмом или нацизмом симптомы системы (индивидуализм на дорогах как проявление хамства отдельных граждан или покупка «дешёвого» секса как следствие отхода от традиционных ценностей и наплыва инородцев и т. п.). Когда сами интеллектуально-художественные сообщества становятся всё более

дисперсными и люди предпочитают поодиночке встраиваться в новую экономику знаний или арт-рынок. Когда, как в ресторанном меню, каждый выбирает свою «карту чтения» и свой «плей-лист», что подрывает саму возможность «сообществ вкуса». В этих условиях – «преждевременного рождения» так называемого креативного класса – книга выполняет функцию «зеркала», которое задним числом может удостоверить появление новых исторических субъектов. Ведь возможность, которая систематически помыслена, практически участвует в создании условий собственной реализации. В этом смысле книга Елены Петровской – актуальный философский поступок.

ВИРТУАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ ПАМЯТИ

Алексей Дронов[1]

Малышкин Евгений, *Две метафоры памяти*.
Санкт-Петербург: Изд. дом С.-Петерб. госуд. ун-та, 2011

Книга предстаёт серией разборов, обращённых к текстам, в которых мышление памяти нашло теоретическое и метафорическое оформление. Но попросту признать, что предлагаемое автором философское исследование действительно посвящено памяти и её метафорам (по меньшей мере двум), будет правдой, мало что говорящей об этой книге. Следует начать с уточнения предмета исследования и авторского понимания задач, стоящих перед ним. В первой главе книги мы встречаем ряд отрицаний, служащих определению авторского замысла: «Всё, чего мы стремились достичь в этом исследовании, это, не впадая в мистические состояния, а это значит: придерживаясь текстов, которые *уже* говорят что-то значительное и самодовлеющее, раз от разу не отводить взгляда от пропасти памяти» (с. 19.). При этом сам объект взгляда – память – предварительно задаётся опять же негативно, страницей ранее, когда автор представляет своё исследование как «набор экскурсов» или «многократно осуществлённую попытку думать о памяти не как о человеческом свойстве или способности» (с. 18.)

Ключевой является и ещё одна принимаемая автором оппозиция: различие естественной и «искусной» памяти. В книге речь идёт лишь о второй, искусной. Сама эта дистинкция видится методологически ценной, задающей пространство предлагаемого исследования. Ведь различие между естественной и искусной памятью само не является естественным (что автором хорошо демонстрируется) и обретает свою «природу» в тех или иных формах попечения о памяти, т. е. в её теории, технике или искусстве. И в чём бы ни состояло «естество» памяти как психологической способности, мы вправе подозревать память во включённости в ряд других «вещей», т. е. в тех или иных формах теоретической или чисто технической заботы о ней.

И здесь следует обратить внимание на ещё одно понятие, участвующее в оформлении самого предмета исследования (искусной памяти), – понятие машины, восходящее к контексту работ Делёза и Гваттари. Понятие машины выступает средним термином между *природой* памяти и *искусством*

---

[1] Алексей Дронов – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Саратовской государственной юридической академии (Саратов, Российская Федерация).

помнить: безличность и автоматизм машин хорошо дополняются их искусственностью и задуманностью. Введение представления о машинах памяти (имеющих известное родство и с мнемоническими техниками, с одной стороны, и с оперативной памятью, с другой) делает возможным исследование, неопосредованное представлением о субъекте и картографией его способностей. В разбираемых автором контекстах это позволяет иногда указывать на «субъекта» как продукт работы машин памяти, в то же время сохраняя за субъектом в другом его значении возможность их сборки и обслуживания.

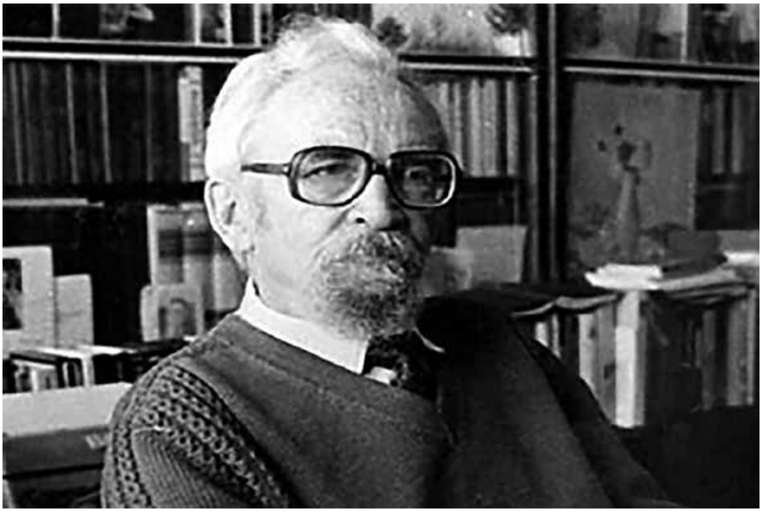
Итак, предпринятое автором исследование представляет собой рассмотрение традиционных для европейской культуры способов и форм обхождения с памятью, предположительно определяющих работу и сегодняшних её устройств. Серия рассматриваемых в книге теоретических пространств включает в себя, помимо древнегреческой трагедии, тексты Платона, Аристотеля, Августина, Гоббса, Декарта и Лейбница. Однако сама эта последовательность («набор экскурсов») едва ли претендует быть *историческим* рассмотрением в строгом смысле, поскольку задаваемая серия не детерминирована какой-либо фундаментальной логикой истории памяти или, скажем, её «судьбой». Во всяком случае, несмотря на обилие взаимных отсылок между контекстами, автор нигде не настаивает на неслучайности самого этого ряда. При этом основным тезисом всей книги остаётся тот, что в любом из своих локальных оформлений мышление памяти (по меньшей мере, в западной культуре) оказывается обусловленным двумя базовыми метафорами – *хранилища* и *проекта*, «которые, подобно бэконовским идолам, всегда предрекают наши способы высказывания о памятуемом и припомненном» (с. 21.). Задаче демонстрации этой обусловленности, господства той или другой метафоры (а то и обеих сразу) в разбираемых текстах традиции и должны служить предлагаемые экскурсы.

Предпринимаемые автором разборы отнюдь не выглядят скованными какой-либо предварительной схемой или гипотезой, которая предварительно задавала бы характер раскрываемого. Удивительной особенностью этой книги является то, что исследование само подчинено логике мышления-припоминания, то есть имеет память не только своим предметом, но и средством, оно гостеприимно к самой её стихии. Отсюда и известная произвольность серии, дискретность повествования: ведь если авторской задачей является всматриваться в «пропасть памяти» памятливым, а не беспамятным («впадающим в мистические состояния») взором, то в каждом из экскурсов воспоминание о ней должно осуществиться заново, целиком, и притом из той метафорики, которую разбираемый текст сам принимает в расчёт (ведь тексты «говорят нечто самодовлеющее»).

В каждом из случаев память оказывается не одним из случайных компонентов некоторой теоретической конструкции, а её центром

или, во всяком случае, фокусом, из которого вся конструкция способна раскрывать своё целое. У Платона, Аристотеля, Августина, Гоббса, Декарта, Лейбница память выступает стихией, средством или инструментом, обусловливающими усмотрение идеи, вывод силлогизма, теофанию, пролонгацию страха и устроение политического тела, акт *cogito*, удержание соревнующихся виртуальностей и исчисление наилучшего из миров. И это неполный перечень распадающихся контекстов, в которых память множит случаи своей устойчивой и двуединой интерпретации в качестве следа/хранилища.

Правда, остаётся не очень понятным, насколько притязательным является основной тезис автора книги об универсальном характере двух метафор. Идёт ли речь о метафоре как о *несобственном* памяти, её ложном образе и привносимом ею насилии – насилии формы, внешней к её скрытой в этом забвении «сущности»? Иначе говоря, выступает ли сама метафора памяти формой её забвения? Или устойчивость двух метафор и создаёт исторически *собственную* (для западной культуры и её техники) форму памяти? Эти альтернативы задают разные перспективы прочтения книги, а неопределённость выбора между ними не устраняется демонстративностью самих «экскурсов», которые по справедливости нужно назвать обходительными со своими источниками, изящными и умными, однако демонстрирующими лишь взаимную согласованность разноголосых метафор, но не природу этой согласованности. Вероятно, отказ автора от любого варианта сильной интерпретации своего тезиса также можно назвать изящным и умным, равно как и желание при поспешном прочтении вывести этот отказ из той же обходительности с текстами и стремления избежать «метафизики», дополнительной к новоевропейской. Однако вне этой притязательности, то есть в своём ослабленном звучании, книга лишается скрепляющего её тезиса и предстаёт лишь набором историко-философских и культурологических рассмотрений, в пользу которых говорят лишь их изящество и обстоятельность. В своей сильной версии этот текст о «безднах памяти», вероятно, более глубок, в слабой – более очарователен (своей близостью «к вещам», *не* о которых речь): в обеих редакциях книга, безусловно, наделена добродетелями. Последняя, лейбницеведческая, часть книги посвящена понятию виртуального и попыткам переоткрыть виртуальность, как её понимали в XVII веке, в структурах современности. Что ж, пожалуй, есть таковые. По крайней мере одна: общность замысла книги виртуальна, а читатель оказывается в роли лейбницевского Бога, отыскивающего единство наилучшего на разбегающихся троп(к)ах возможного.



КРЮКОВСКИЙ НИКОЛАЙ ИГНАТЬЕВИЧ

Известный белорусский философ и культоролог, доктор философских наук. Родился в 1923 году в деревне Машково Оршанского района Витебской области. В 1941 году добровольцем ушёл на фронт. Награждён медалями «За отвагу» и «Партизану Отечественной войны» I степени, орденом Отечественной войны I степени.

В 1945 поступил на филологический факультет Белгосуниверситета (г. Минск), после окончания которого работал в Институте языкознания Академии Наук БССР. В 1956 защитил кандидатскую диссертацию по филологии. В 1963 перешёл работать на кафедру истории философии, логики и эстетики Белгосуниверситета. В 1982 защитил докторскую диссертацию по эстетической проблематике. С 1994 работал на кафедре философии Белорусского института культуры.

Автор книг: *Логика красоты* (1965), *Основные эстетические категории: опыт систематизации* (1974), *Кибернетика и законы красоты* (1977), *HOMO PULCHER – Человек прекрасный* (1983), *Философия культуры: введение в теоретическую культурологию* (2000), *Блеск и трагедия идеала* (2004).

Умер 30 сентября 2013 года. Похоронен в г. Минске.

«ЖЫЦЦЁ ЯК ЗАВЕЯ»



Усё жыццё цяпер, як лёгкая завея.
Кнігу разгарнуў – а не магу чытаць.
Як зрабілася, што пакахаў цябе я, –
Хіба знаю я? Ды і нашто мне знаць?
М. Багдановіч

Мне очень трудно писать сегодня о Николае Игнатьевиче. Как будто бы я пытаюсь найти закопанный в далёком детстве секретик. И место уже давно не помню, и того, что спрятано, но верю в чудо и пытаюсь искать...

О существовании профессора Крюковского я узнала задолго до поступления в Белгосуниверситет. Культ Николая Игнатьевича сыграл не последнюю роль в выборе места будущего освоения профессии. От пожилых сотрудников Института языкознания Академии наук и музыкантов я слышала о том, что в 1960-е годы студентам негде было сесть, когда лекции читал Николай Игнатьевич. На лекции тогда приходило и очень много вольнослушателей, взрослых людей. Поэтому в 1989-м я была крайне удивлена, просто сконфужена отдельными комментариями старшекурсников в адрес легендарного профессора. Они относились к Николаю Игнатьевичу снисходительно-пренебрежительно, с некой долей иронии, как к чудоковатому интеллигенту.

Мы живём в трагическую эпоху. Поэтому нет ничего удивительного в том, что и жизнь самого Николая Игнатьевича была достаточно драматичной (http://nashaziamlia.org/2009/04/08/2053/). И хотя его деятельность не получает широкого резонанса среди студенческой молодёжи и внешне, вроде бы, не оказывает столь сильного влияния на современное общество, однако сам профессор Крюковский сыграл важную роль в духовной и интеллектуальной революции нашего времени. Он имел дерзость посвятить

свою жизнь эстетике в тот момент, когда у советских философов и людей были совершенно иные интересы. В это время деятельность профессора Крюковского оказалась очень плодотворной, возможно, даже более плодотворной и успешной, чем принято считать. Я не говорю сейчас о поверхностном энтузиазме по поводу выходящих и переводимых на иностранные языки его монографий (а их было более пяти), защите докторской диссертации, я имею в виду его эстетический способ видения, его дух и профессиональный вкус, который он привнёс в белорусскую философствующую среду.

Не подлежит сомнению, что Николай Игнатьевич пришёл в педагогику со своим особым даром свободного видения, умением стать на точку зрения другого. Возможно, поэтому кому-то он казался отстранённым, беспристрастным. Но за внешней холодностью, чем-то даже «мефистофелевским», прочитывался «человек эпохи Просвещения», «морализм Канта», то, что именно и является врождённой интеллигентностью, аристократизмом духа. Эта способность являлась существеннейшей, потому что сам профессор был полностью свободен от диктата предубеждений и академических условностей. Его «травили», выживали из университета. Но мы, студенты, практически ничего не знали, ибо внешне и внутренне он оставался всегда «совершенен». Ему не нужно было вовлекаться в сложные игры, с помощью которых человек достигает признания в интеллектуальном мире. Таким образом, он занял в нём своё место вполне естественно, без склок, без скелетов в шкафах и чужих растоптанных судеб. Почти мальчишкой добровольцем ушедший на фронт, попавший в Вяземский «котёл» и чудом уцелевший, партизанивший в бригаде К. Заслонова, отсидевший в спецлагере НКВД, он не воевал в жизни. Высказывался авторитетно и без предубеждений, как поступает тот, кто знает человеческие слабости и не желает доказывать свою правоту, нагромождая искусственные построения. Ему не нужно было воздвигать у себя над головой ещё одну голову, как подсказывает дзенское изречение.

Мне посчастливилось быть дома у Николая Игнатьевича и разговаривать в домашней уютной обстановке. Общение с ним для меня было не просто очень важным; оно стало чем-то из другой жизни, другого времени. В профессоре было нечто от Дон Кихота, и эта аналогия не случайна, он сам рассуждал на данную тему в некоторых своих интервью (http://tvinteltech.narod.ru/kryukovsky.html). Из бесед я узнала о том, что Николай Игнатьевич в молодости хорошо играл на мандолине, балалайке и мог стать музыкантом, но помешало тяжёлое ранение в руку. Тем не менее он освоил ксилофон и довольно профессионально исполнял многие классические вещи. Едва ли можно по достоинству оценивать Николая Игнатьевича, не увидев его в повседневной жизни. Мне казалось, что он воплощает в себе все неопределимые качества «истинного профессора», «эстета по жизни». Являлся членом Союза художников; весьма профессионально рассуждал о звёздном небе и имел собственный телескоп; в

комнате находилось несколько макетов кораблей, и о них Николай Игнатьевич мог тоже говорить часами, как и о серфинге. Он постоянно был чем-то вдохновлён, и его вдохновение не являлось просто праздным любопытством, модой на хобби, чудаковатостью, он действительно был очень творчески и энциклопедически эрудированным человеком, «человеком-оркестром».

Встретившись с ним в домашней обстановке, я почувствовала, будто после долгих странствий вернулась к себе домой. И в этом ощущении истоков, дома – весь Николай Игнатьевич. Его обращение к корням, к белорусской тематике было своего рода завершением органического цикла. Когда на лекциях он произносил: «брыдка», «сорамна», – становилось действительно *брыдка* и *сорамна*. Он говорил как-то очень органично, живо и «вкусно». Его «белорусские лекции» невозможно было конспектировать и передавать содержательно, его действительно нужно было слушать, как слушают народные песни, колыбельную. О нём многого не скажешь, потому что многословные описания приковывают внимание к деталям, которые, по большому счёту, не имеют значения, да и он сам этого не любил. Когда мы видим перед собой процесс непосредственного творчества, все детали естественно уходят на второй план, важен процесс «чудодействия», который постигаешь, хотя и не можешь выразить. Впоследствии пытаешься рассказать об этом «чудодействии», но удерживаются лишь многочисленные детали, а чудо исчезает.

Его труды остаются с нами как образец отточенности текста, широкой эрудиции и внутренней глубокой логической стройности. Они дороги нам прежде всего тем, что помогают понять природу прекрасного на глубинном уровне. Ведь на поверхности всё предвещает только непонимание, конфронтацию, разделённость, а в глубине вещей и явлений всегда скрывается потаённая красота.

Крюковский не любил «постмодернизм», не чувствовал необходимости терять время на обсуждение абстрактных, теоретических вопросов данной заумной традиции. Наверное, потому что сам был очень естественным, органичным и целостным, нашёл свой путь и достиг духовной зрелости в традиции, полностью отличной от вышеозначенной.

Проницательный, оригинальный автор, который прожил долгую и интересную жизнь, он оставил нам даже незадолго до смерти весьма своеобразные тезисы, отражающие ещё одну сторону в специфике мышления Николая Игнатьевича: широкое профессиональное владение и понимание естественнонаучной проблематики (http://inbelhist.org/?p=4445/). Уникальность работ Крюковского – непосредственность восприятия и изложения. Он всё время говорил и писал почти об одном и том же. И всё же в его монографиях нет монотонности, и читателю не кажется, что он повторяется, поскольку у него каждая книга эмоционально по-новому насыщенна, притом что при удивительной простоте и лёгкости изложения его произведения целостны и замечательным образом «переговариваются» друг с другом.

Ведь тот, кто говорит, имеет примесь того, о чём он говорит, пишет, и «вибрирует» тем, с чем он связан, и вы всегда можете слышать, как это «нечто» отзывается в атмосфере человека, в его проявлениях, в его речи и действиях. Человек, как бы внешне счастлив он ни был, будет обладать мелодической темой горести, злости, если он связан с кем-то, кто ненавидит весь мир. Она продолжается, она поёт свою песнь отдельно от всей симфонии, она имеет свой собственный тон. Вы всегда можете её различить. И тогда человек становится вибрирующей струной, а жизнь – музыкальным тоном. И с человеком «ритмуется», «рифмуется» вся природа. Вышеизложенные философские истины всплывают в моём сознании, когда я пытаюсь вспомнить живой образ Николая Игнатьевича.

Глядя на него, я каждой клеточкой своего тела ощущала какую-то незримость, сопричастность великому, сопричастность добру и созиданию. Всё, что только может быть возбуждено в душе, приходило в движение. Всё вопрошало, трепетало, распускалось в душе вне зависимости от тематики лекций.

За странной, на первый взгляд, манерой его экспрессивной речи, пугающей живостью белорусской повседневной речи не было никого и ничего другого, кроме выражаемого непосредственно звучащего смысла. В его лекциях вроде бы ничего насильственно не называлось, не именовалось, но и по сей день его ученики способны профессионально разбираться в художественных, эпохальных и архитектурных стилях, грамотно анализировать художественные произведения. Не говоря ничего определённого, он умел выразить саму суть.

Огромный недостаток современной эстетики состоит в том, что она всего лишь учит человека получать от жизни то, что ему хочется. И он пытается получить это во что бы то ни стало, всеми путями, правыми и неправыми, зачастую, невзирая на причиняемые другим людям потери и боль. Вследствие этого жизнь наполнилась конкуренцией в коммерции, на профессиональном поприще и государственной службе. Для того чтобы один мог приобрести, другой наверняка должен потерять. Жизнь – это результат взаимодействий, а истинное взаимодействие может быть создано посредством изменения настроя с эгоизма на бескорыстие, что и старался донести до нас Николай Игнатьевич.

Добро не культивируется внешними условиями среды, ни даже творческими усилиями, оно светит в душе, независимо от всего, и раскрывается в свете проблемы отношения к вечности, в свете идеи спасения другого, творческого искупления и созидания. Всё время мы стремимся к комфорту, стараемся быть успешными и тем самым мещански защищаемся от тех душевных катастроф, которые неизбежны, порождая лицемерие и «духовный пофигизм», сердечную черствость.

Добро, любовь – вне ценностей, вне всяких концепций; это живой опыт. Каждая религия говорит, что есть Бог или некий Абсолют, в каждой религии он понимается как нечто вездесущее, как присутствующее везде. Если он присутствует везде, то он присут-

ствует и в нас. Он присутствует во все времена. Когда мы здесь, теперь, сейчас, с нами – Бог. Но наш ум никогда не находится в настоящем мгновении, мы постоянно колеблемся, мечемся. Так и мы студентами рвались к чему-то новенькому, свеженькому, модненькому, не желая понимать, что жизнь – это тотальность, несущая в себе брёвна, мусор, рыб и птиц, и драгоценные вещи, и грязь, и друзей, и врагов, и нас самих. Она не делает различий, она уносит всё.

В действительности, всё великое по своей сути очень просто. Оно, несомненно, обладает важными и существенными различиями, однако в своей подлинной реальности едино, всегда приводя нас к встрече с истоками. И эта встреча оказывается возможной благодаря бескорыстной полной отдаче всего себя без остатка самой жизни.

Каждый из нас старается быть правым в своём бытии, мы занимаем определённые позиции, рубежи, окапываемся, отстаиваем их, отказываемся от них, а потом удивляемся, откуда у нас столько суеты, злости и боли. Мы изобретаем системы, а затем разрушаем их и скитаемся по городам и странам.

Но любовь онтологически непоправима. Она звучит всегда и везде. Своей формой и содержанием она утверждает только всеединство сущего, вечность становления, предельную ответственность пред творением. И в этой непоправимости добра, красоты, любви – весь Николай Игнатьевич. «Самотны птах у атачэнні груганоў», «завеянный» судьбой и лихолетьем времени, он был и остаётся тем, кто «ў нябёсах не згарыць, птушыны шлях намацае нагамі». Его жизнь и светлый уход – как бытие надежды, как возможность всем нам, кто не успел, не желал, остановиться и оглянуться назад, туда, к корням, к истокам, к «родным пепелищам», земле…

Беларусь мая, мая магіла...
І калі вясёлкай над труной
вып’е кроў да кроплі з маіх жылаў,
Беларусь, накрый мяне зямлёй.
Не, счакай, яшчэ аддам я вочы
сваёй здані,
каб мая душа
не зблудзіла на чужыну ўночы,
каб між намі не лягла мяжа.
Беларусь мая, мая магіла,
з бел-чырвона-белага радна
ці кашулю мне на смерць пашыла?
Беларусь мая, мая магіла,
ты ж адна ў мяне, як ёсць адна[1].

Мария Мацевич
Рисунок Ю. Непомнящего

[1] Сыс Анатоль, *Беларусь мая, мая магіла…*



ШИЛОВ
СЕРГЕЙ ЕВГЕНЬЕВИЧ

Философ, родился в Минске в 1969 году. В 1986 поступил на философское отделение исторического факультета Белгосуниверситета (г. Минск). Был инициатором организации первой школы молодых философов для старшеклассников, а также ряда других философских и культурно-образовательных проектов. В 1996 году переехал в Москву, где много лет успешно занимался общественно-политической деятельностью.

Автор книг: *Время и бытие*, *Социальный федерализм*, *Риторическая теория числа*.

Умер 2 сентября 2013 года от сердечного приступа. Похоронен в г. Минске.

ВОСПОМИНАНИЯ И РАЗМЫШЛЕНИЯ О МОЁМ ДРУГЕ, СЕРГЕЕ ШИЛОВЕ

Сразу хочу сказать, что считал и считаю Сергея беспримерным философом – его рождение в Минске мне представляется одновременно невероятным и счастливым стечением случайных совпадений. В первый раз мы встретились в глухой белорусской деревне, куда отправляли студентов для сбора картофеля и льна. Возможно, и прежде мы слышали друг о друге, но наш разговор сразу потребовал мобилизации известных мне на тот момент философских навыков и знаний. Тогда я обратил внимание, что ни Сергея, ни меня по большому счёту не интересовали содержательные моменты наших обсуждений, но то, что можно условно назвать тональностью, стилем, тембром, жестом, мимикой, реакцией на «сигнальные», то есть метафизически клишированные, слова, придыхания, обращённые к контексту обсуждения и, наконец, то, о чём мы предпочитали молчать. Думаю, именно в этом разговоре мы признали факт «родственности наших душ», мы согласились в том, что между нашими сознаниями и этим миром примерно одинаковая дистанция, и между нами установилось понимание того, что преодолеть этот разрыв-зазор будет почти невозможно.

Наши пути на время разошлись: Сергей уехал в Москву и продолжил обучение на философском факультете МГУ. В те годы ему удалось посетить Рим и встретиться с папой Иоанном Павлом II – эту встречу он считал критически важной для себя. Но наиболее значимым событием, приходящимся на период нашей трёхлетней разлуки, можно по праву считать изданную Сергеем первую и знаменательную книжку под оглушительно-претенциозным заглавием *Время и Бытие*. Это событие произошло в конце 1980-х, когда уже начали вырисовываться контуры философского сообщества Минска. Мы все находились в поисках альтернативного марксизму дискурса, пытаясь преодолеть царящую в официальной философии догматическую и удушающую атмосферу идеологии. Такой своеобразной дискурсивной «лазейкой» в те времена многие из нас рассматривали философию Мартина Хайдеггера. Его тексты давали пример истинно герметичной философии, благодаря чему становилось возможным и скрывать свои идеи и мысли, и одновременно намекать на их возможное содержание. Многие из нас писали небольшие герметичные, по стилю и синтаксису совершенно необузданные и почти недоступные для понимания тексты. В своей первой книге Сергей описывал личный опыт службы в армии, но в этом «опыте» не было ни описания событий армейской жизни, ни психологических откровений, но то,

что можно смело назвать экзистированием, феноменологией и синтаксически-семантическим буйством языка. Наше белорусское философское сообщество так или иначе было объединено духом сопротивления и волей к свободе, и наши тексты были не столько демонстрацией нашей компетентности и профессионализма, сколько подготовкой и взрыхлением будущей подлинной философской компетентности и свершений. И в этом смысле текст Сергея явился мощным и радикальным вызовом всем тем, кто не мог и не хотел окончательно освободиться от «бациллы» репрессивно-тоталитарного мышления и, как следствие, соответствующей практики в политической, социальной и повседневной жизни.

Наша следующая встреча состоялась в Минске в сентябре 1990 в общежитии. Я только прилетел из Еревана, и у меня был отдельный чемодан с коньяком (кажется, там было более 30 бутылок). Уже вечером ко мне в комнату вошли Сергей Шилов и Дима Король. Было очевидно, что им не терпелось своими глазами увидеть большой чемодан, набитый бутылками армянского коньяка. В тот вечер мы выпили изрядно. Сергей даже ездил среди ночи домой за дополнительной закуской. На следующий день мы созвонились, и Сергей произнёс свою знаменитую на все времена фразу: «Мне так плохо, что пора вернуться к основам нравственности».

Но, конечно, наиболее яркой страницей нашей дружбы и, не побоюсь этого слова, подлинной привязанности друг к другу были годы совместной работы в рамках образовательных проектов и бизнеса. Это были совершенно сюрреалистические 1990-е. В то время казалось, что мир стал крайне пластичным и податливым – ему более некуда отступать от наших мыслей, фантазий и желаний. Сергей искренне верил, что настало время настоящей свободы, то есть реализуемых в стихии мысли свободных манифестаций бытия, а не свободы желаний, необузданных телесно-соматических удовольствий, безответственного хаоса. В образовании он отвергал жречество и иерархию, в политике – управление, основанное на страхе и принуждении; ему были глубоко безразличны идеи, основанные на чувствах и желаниях.

В декабре 1995 мы с Сергеем совершили знаменательную поездку в Берлин. Ходили вдоль всё ещё существующей берлинской стены, гуляли вокруг всё ещё не отреставрированного Рейхстага, пили замечательный берлинский глинтвейн и говорили о времени, которое стало плотью именно в Берлине. Уже тогда мы понимали, что для нас время или судьба имеют гораздо большее значение, чем бытие, существование, жизнь. И вот наши пути разошлись, линии судьбы начали стремительно удаляться друг от друга. Нам удалось ещё раз встретиться в 2000-м – на Новый год в Москве. В 2002 году, будучи проездом через Москву, мы вновь встретились всего на несколько часов в его съёмной квартире. Мы продолжали о чём-то говорить, но чувствовали, что свинцовая давящая тяжесть бытия сокращает наши возможности быть и работать вместе, угрожает нашей свободе, оказывает сильное влияние на время нашей жизни.

В каком-то смысле Сергей безоговорочно принял сторону Времени и шёл по пути, начертанному временем, к Вечности.

Незадолго до своей безвременной кончины Сергей прислал мне в Ереван несколько экземпляров своей последней монументальной книги *Риторическая теория числа*. Он искренне надеялся, что сделал всё, чтобы не только оправдать, легитимировать и возвысить свой опыт философствования, но и дать всем своим друзьям по духу и судьбе такой же шанс быть услышанными и востребованными. Но больше всего Сергей мечтал вернуть то время, когда мы все были искренне и бескорыстно преданы возвышенным порывам духа и мысли, когда мы все были вместе.

26 октября 2013

Арсен Меликян

О НАСТОЯЩЕМ ФИЛОСОФЕ СЕРГЕЕ ШИЛОВЕ

Сергей Шилов был настоящим философом, человеком, который не мыслил себя вне философии. Среди выпускников философских факультетов немало людей, которые поступили учиться туда случайно, поскольку после школы они ещё не знали точно, чем им заняться в жизни. Сергей же пришёл на философский факультет осмысленно, точно понимая, что это его дело, что он не станет заниматься в жизни чем-то другим. Он рассказывал мне о том, что в школе (которую он закончил с золотой медалью) увлекался математикой, но тем не менее видел перед собой только путь философствования. Потом он постоянно работал на пересечении философии, математики, физики, других дисциплин. Меня всегда удивляло разнообразие его дискурсов: он писал тексты по философии, математике, физике, информатике, праву, экономике, политологии. При этом без труда переходил от одного типа текста к другому, мгновенно переключался на другой тип языка.

Вообще, он любил писать, писал быстро и много. Ещё в студенческие годы он написал философско-литературный роман *Время и бытие*, в котором передал своё понимание хайдеггеровского *Dasein* применительно к собственному экзистенциальному опыту службы в армии. Помню, как мы с ним поехали в маленькую типографию какого-то предприятия, где договорились об издании книги, и как он был счастлив, когда затем мы получили напечатанные книги на руки. Тогда, в начале девяностых, наконец, впервые появилась возможность свободно издавать литературу, что было радостью для тех, кто хотел писать. Прошло несколько лет, и один знакомый сказал мне, что давно хочет приобрести *Время и бытие*, но не может нигде найти книгу, поскольку тираж был небольшим и все экземпляры давно уже разошлись. Когда он узнал, что у меня книга есть, то попросил почитать её, а затем был в высшей степени обрадован, получив книгу на руки.

Сергей написал два тома *Риторической теории числа*, теории, которой он посвятил много времени и сил, считал своим главным делом, собирался в дальнейшем её развивать. Язык, на котором говорил и писал Сергей, был непрост в понимании, и по этой причине далеко не все читатели готовы были к адекватному восприятию текстов его книг. А кто сказал, что философский дискурс должен быть прост, и уж тем более стандартен? Ведь настоящее философствование – это создание своего уникального языка, зачастую трудного для осмысления. *Риторическая теория числа* в определённом смысле вызов консерватизму многих физиков, ма-

тематиков, которым комфортно работать в жёстких рамках определённой парадигмы и совсем не хочется слышать непривычную точку зрения! Однако некоторые учёные отнеслись к идеям Сергея Шилова с интересом и пониманием, чему свидетельством являются отзывы на *Риторическую теорию числа*, присланные ими. Наверняка, многие идеи, представленные в риторической теории числа, ещё станут предметом изучения и найдут своих последователей. Сергей написал также множество статей на различные темы, они часто не похожи друг на друга, и не каждый читатель поймёт, что автор у статей один.

Сергей любил не только писать, но и с особым удовольствием относился к жанру философского диспута, беседы. Когда он предлагал пойти в кафе, чтобы выпить кофе (а пил он обычно далеко не одну чашечку), то всегда было ясно, что ситуация создаётся для того, чтобы можно было философствовать, обсуждать порой самые кардинальные темы бытия. Кажется, никто другой не был готов в момент поглощения кофе выходить на столь глобальные темы, не размениваясь на повседневность. Неслучайно ещё в студенческие годы Сергей собирал молодёжь в философском кружке, где все имели возможность высказать своё мнение, даже первокурсники, которые ещё только начинали понимать, что такое философия. Тут важно отметить дух демократизма таких событий. Именно поэтому их участники с удовольствием вспоминают, как это происходило. Опыт, наработанный в студенчестве, Сергей применил для создания гуманитарного факультета Института современных знаний – явления в жизни минской образовательной среды.

Летом 2013 года Сергей выступал на выездном заседании киевского философского клуба «Минерва» в городе Берегово. Увы, я был занят на работе и не смог присутствовать на встрече. Потом организатор мероприятия, наш товарищ Дмитрий Кобринский, прислал мне аудиозапись выступления Сергея. Прослушав её, я пришёл к выводу, что выступление Сергея – великолепный образец истинного философствования, того, что демонстрирует широкую философскую эрудицию в сочетании с выходом на собственную концепцию. Уверен, что молодёжи, которая избрала для себя путь в философию, будет полезно послушать это выступление.

К сожалению, это было одно из последних выступлений Сергея Шилова, НАСТОЯЩЕГО ФИЛОСОФА!

Алексей Колик

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п.л.), рецензии (до 0,5 п.л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5–7 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются в виде постраничных сносок. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать: учёную степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (место работы).

Материалы присылать по адресу: journal.topos@ehu.lt

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Contribution should be addressed to journal.topos@ehu.lt. It can be presented in English, French, Russian and Belarusian and should not exceed 40 000 characters for articles and 20 000 characters for reviews.

Contributions should be sent in '.doc' or '.rtf' format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 250 words as well as 5–7 keywords in English. Please attach also a short CV (grade, position, institution, e-mail). Notes should be indicated by consecutive superscript numbers using the automatic footnote feature in Word.

References should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, 31.
2. Held K. Husserls These von der Europäisierung der Menschheit. In: C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, 13–39.
3. Wiehl R. Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), 10–20.
4. Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии, *Топос*, 2 (2002), 4–21.
5. Хайдеггер М. *Бытие и время*, пер. В.В. Бибихина, Москва: Ad Marginem 1997, 43.
6. Toulmin, op. cit., 32.
7. Ibid., 15.
8. Хайдеггер, указ. соч., 54.
9. Там же, 78.